إعداد فئة من الأساتذة
بإشراف الأستاذ عدنان سبيعي

الفلسفة

من تاريخ الفكر الفلسفي

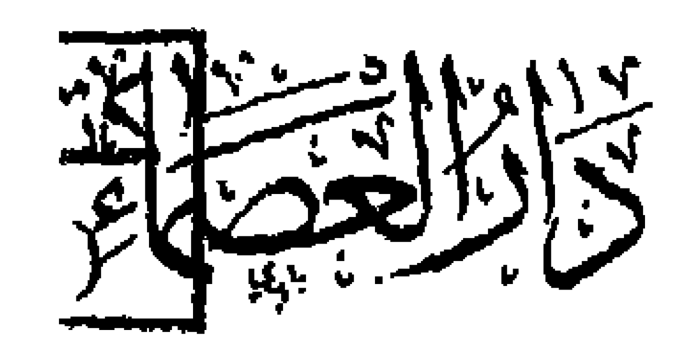
دار العصماء



إعداد

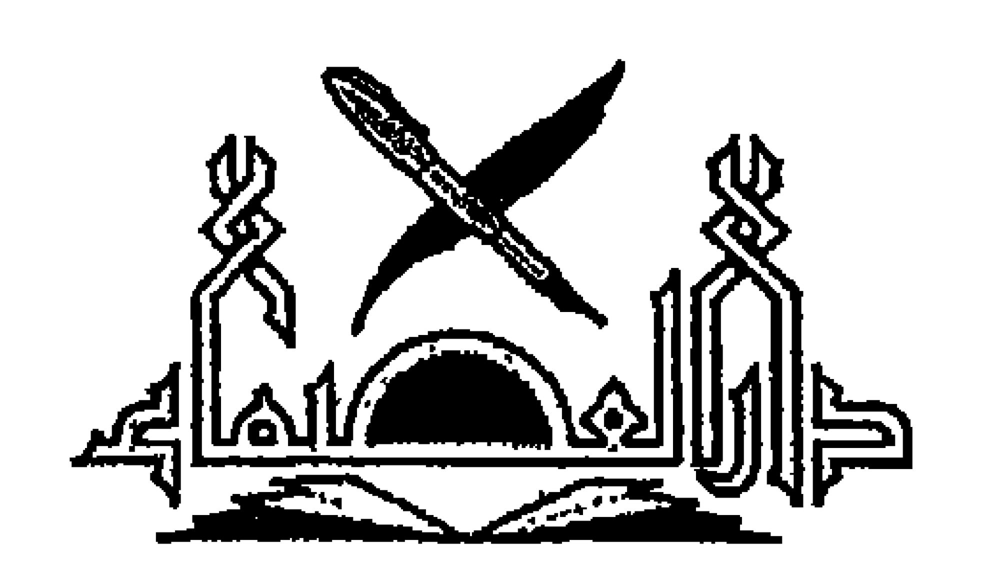
فئة من الأساتذة

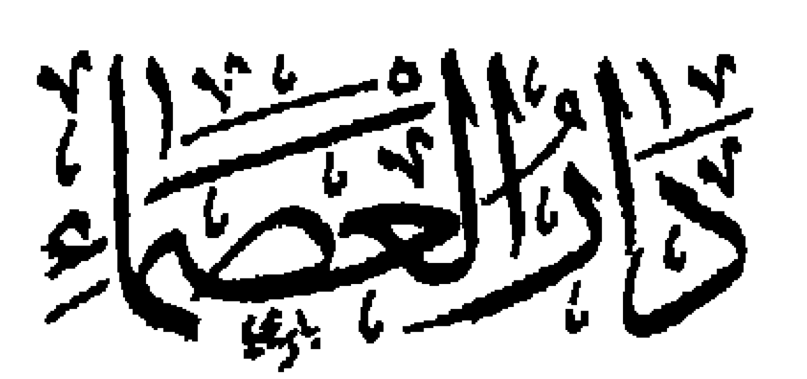
بإشراف أ. عدنان السبيعي



الطبعة الأولى

1433 هـ - 2012 م





فرع أول: سورية - دمشق - برامكة - جانب دار الفكر
قبل دار التوليد - دخلة الحلبوني
هاتف: 2224279 -00963-11 - تلفاكس: 2257554 -00963-11
فرع ثاني: دمشق - ركن الدين - السوق التجاري
جانب مجمع الشيخ أحمد كفتارو
هاتف: 2770433 -00963-11 تلفاكس: 2752882 -00963-11
ص.ب: 36267 - موبايل: 944/349434 -00963
E-mail:daralasma@gmail.com

تقديم:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام الأتمان الأكملان على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد فقد جاء في كتاب الله تعالى ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ كلم طيب وعمل صالح يؤديان إلى العزة، ويفضيان إلى الرفعة. الكلم الطيب هو الكلم الصادق، الكلم الذي يهذب النفس ويرتقي بالفكر وينقل الإنسان من ظلمات الجهل والكبر إلى نور المعرفة والتواضع... وأي شيء ينير طرق الحياة ويزيل الظلام من العلم.

لقد مجّد الإسلام العلم ومنحه كل ما يستحقه فوضعه في أعلى مرتبة يقول الله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ﴾ ويقول: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾.

وقد صنف العلماء درجات المعرفة ابتداء من الجهل وانتهاء بالعلم الصحيح قالوا بالتصنيف الآتي: الجهل – الظن – التخمين – المعرفة – العلم اليقين.

وتقع الفلسفة بين الظن والتخمين وتؤدي إذا خلّصت إلى العلم.

ولقد كانت الفلسفة قد مرت بأدوار فكانت أولاً تهتم بالماهية أي ماهية الأشياء وكنه الأمور وجوهرها ثم ثبت للإنسان أنه يعجز عن تحصيل الماهية والجوهر وتعب الفكر طويلاً وضل طرقه بعيداً حتى اقتنع بالظاهر، لكن الشرع الإسلامي اختصر الطرق فأعلن القول «يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا».

وقد وُجد في ثنايا الضلال رجل ظهر في بريطانيا قبل النهضة، تعلّم على أيدي المسلمين في الأندلس فحوّل الأنظار، إنه روجر بيكون الذي صرّح أن الحقيقة إنما يصلها الإنسان إذا هو اتبع طريقة المسلمين وتتلخص طريقة المسلمين بكلمتين «شاهد ثم جرّب».

ثم تبع روجر بيكون فرانسيس بيكون وأمثاله فدعموا العلم وانتشلوه من الفلسفة. قالوا: العلم يقيني لأنه يبحث في المشاهدات الثابتة بالحواس وتتجمع المشاهدات ذات الموضوع الواحد فينهض العلم.

وكانت الرياضيات أول العلوم في التكون والاستقرار وتلتها الفيزياء مستندة إلى الرياضيات. وبرع في الفيزياء علماء الإسلام بزعامة (الحسن بن الهيثم) و(الخوارزمي).

ثم نهضت الكيمياء تتبع طريقة الفيزياء وكانت مشبعة في أول أمرها بالخرافات والأساطير فأنقذها المسلمون من حالتها السحرية المسماة بالسيمياء. وبعد فترة من الزمن نهض علم الحياة على أيدي (كلود برنار)، وكان علم الاجتماع قد ثبت على أيدي (ابن خلدون).

كما كان علم النفس قد تكوّن على أيدي (الإمام الغزالي في المشرق) قديماً وأيدي (وندت) في العصور الحديثة.

من الواضح أن العلم أكثر يقيناً من الفلسفة. ولكن الفلسفة لا يمكن إنكار شأنها فهي تضم المحاولات الأولى والأساسية.للعلم ولولاها لظل الفكر تائهاً في ظلمات الجهل.

وكان الفلاسفة قد ظهروا بقوة في بلاد اليونان فكان منهم سقراط وتلاه افلاطون ثم أرسطو.

ولما تم الفتح الإسلامي اتصل العرب بأمم متعددة أهمها الفرس والروم، وكان العرب – رغم فتوحاتهم الباهرة – قد فتحوا قلوبهم لكل المعارف والخبرات التي سبقتهم، وراحوا يشجعون الترجمة فانتقلت إلى العربية كتب اليونان والفرس والفراعنة والآشوريين ففعلت تلك الترجمات فعلها فظهر الكندي ثم الفارابي وابن سينا في شرق البحر المتوسط ثم ظهر ابن باجة وابن رشد وابن خلدون في الأندلس. ويضم هذا الكتاب بتفصيل واضح أبحاث هؤلاء ومحاولاتهم في إنشاء الفلسفة وعني المسلمون بالتوفيق بين عقيدة الإسلام والفلسفات السابقة.

مقدمة في المعرفة الإنسانية

عُرِّف الإنسان بتعريفات كثيرة فقيل أنه «كائن عاقل» و«كائن فاعل» (يعمل وينشط) وكائن «يمشي على قدمين» و«صانع آلات وأدوات».

وكلها تعريفات مقبولة تميز الإنسان عما عداه من الكائنات الحية الأخرى. ولعل أصدق تعريف يميز الإنسان عن الحيوان، هو ما جاءت به الديانات السماوية وأظهرها الإسلام حيث أجمعت على القول أن الإنسان «كائن يسبّح الله» ويمجده، بالفهم والتصور والكلم والعمل.

أما القول أن الإنسان كائن عاقل فهو صحيح ولكن امتياز الإنسان بالعقل وحده أمر مشكوك فيه إذ ثبت أن بعض الحيوانات تعقل، وذلك إذا فهمنا العقل بمعنى التكيف الذكي، فالحيوان يملك ذكاءاً، وذكاؤه (وإن كان محدوداً) فإنه يرشده إلى أن يبتعد عن الأخطار وينقذ نفسه من المصائب والمصاعب.

وأما القول أن الإنسان كائن فاعل فهو صحيح أيضاً ولكن امتياز الإنسان بالفعل وحده، أمر مشكوك فيه أيضاً إذ ثبت أن بعض الحيوان (بل أكثرها) يفعل ويسلك فيبني الطائر لانثاه عشاً قبل الفقس/ لتفقس فيه) ويتخذ الثعلب لنفسه وكراً له منفذان أو بابان وهناك أسماك تهاجر من أمكنتها قرب الجموديّات قبل مجيء الشتاء فتمارس رحلة أو رحلات طويلة تصل فيها من أقصى الشمال إلى البحار الدافئة وبعضها يفقس في الجنوب وبعضها الآخر يعود مع الربيع إلى موطنه قرب الجموديات ليفقس هناك والرحلات هذه ضرب من ضروب الفعل بلا ريب.

وأما القول أن الإنسان «كائن يمشي على قدميه» فهو صحيح إذا فهم المشي على القدمين والوقوف، بالاعتماد على القوام، قال تعالى: ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [التين، ٤] وللتقويم معان عدة من جملتها أن يعيش ويسير قائماً

على قدميه ورأسه مرفوع وينظر إلى الأمام قال تعالى ﴿**أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبّاً عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيّاً عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ**﴾ [الملك، ٢٢] ويجب أن نستفيد من هذه الآية الكريمة حين نعتمد التعريف النهائي للإنسان.

وأما القول أن الإنسان «كائن صانع للآلات» فهو لا يخرج عن التعريفات السابقة وإنما يلّح على «صنع الوسائل» التي تعينه على تحقيق غاياته. فالوسيلة سواء أكانت سلّماً للصعود أم طائرة أم سفينة تمخر فوق الماء... فهي أداة ولا تكون أداة إلا إذا تحققت الأمور الآتية:

١- قصور هدف من الأهداف.

٢- شعور بضرورة هذا الهدف للإنسان (كالارتواء أو الشبع أو السفر أو دفع الخطر).

٣- إدراك وجود صعوبة يجب تذليلها ليتحقق الهدف.

٤- التوسل ببعض الوسائل فتكون وسطاً بين الإنسان والهدف.

٥- صنع هذه الوسائل وتحضيرها ثم استعمالها.

ولنلاحظ هنا أن الأمور (١-٢-٣-٤) من بعض ما يدركه العقل بنظره. أما (٥) فيتم باستخدام الأمور الأربعة السابقة استخداماً فيه العقل وفيه تحصيل الهدف بالفعل. وهكذا نفهم أن تعريف الإنسان بأنه صانع آلات يرجع إلى التعريفات السابقة.

ونفهم أيضاً أن التعريف المذكور يبحث فيما يعين الإنسان على تحقيق أهدافه الضرورية للبقاء (من مطعم ومشرب ومسكن). والسؤال الذي يرد هنا هل الإنسان كائن يقتصر على أن يأكل ويشرب وينام وينسل؟... سنواجه فيما بعد هذا السؤال وسنجد له الحل. ونكتفي الآن بالقول أن أهداف الإنسان تتضمن الطعام والشراب والنسل ولكنها لا تقف عند المطعم والمشرب واللذة بل تتعدى كل هذا للتفتيش عن خالق مدبر حكيم ورحيم.

وعلى الرغم من أن هذا الخالق البرّ الرحيم لا يُرى بعين الإنسان لكن صفاته المغيّبة عن حواس البشر يمكن أن يدركها البشر عن طريق مشاهدة الدقة البالغة للكون ولحوادث الكون ورؤية العظمة الإلهية غير المحدودة المنبثة في أرجاء الكون.

وهكذا نستطيع الوصول إلى التعريف الصحيح بالإنسان فنقول أنه الكائن الذي يسبح الله ويمجدّه. فهذا هو التعريف الجامع المانع (أي يجمع صفات الإنسان ويمنع ما دونه من الكائنات أو إذا قيل أن الحيوان يشارك الإنسان في أنه يسبّح الله، بل حتى الكائنات الجامدة تمجدّ الله، قلنا أن تسبيح هذه الكائنات (غير الإنسانية) حق ولكننا لا نفقه نحن البشر تسبيحها فقهاً مباشراً، وقد نستطيع أن نصل إليه عن طريق أخبار الله لنا بالوحي وبطريق الاستدلال العقلي فنستدل على تسبيح النحلة لله تعالى بمشاهدة دقتها في جمع الرحيق ونقله إلى الخلية و... توضيبه... وصياغته وغير ذلك. فهذا كله حق، أما الإنسان فيمتاز عن النحلة ذاتها (رغم عظيم سلوكها) وذلك بإمكان مشاهدة النحل وغيرها ودراسة سلوكها ومعرفة ما يحتوي هذا السلوك عند النحل من دقة وعماء في الوقت نفسه. أجل أن سلوك النحلة دقيق وعظيم ولكنه غريزي (أي فطري) وأعمى وليس سلوكاً عاقلاً قائماً على التصورات. فالنحلة تسلك السلوك العظيم ولكنها قلما تعرف هي ما تصنع (ونحن لا نستطيع أن نتقمص نفسية نحلة لمعرفة ما تفكر فيه ولكننا ندرس النحلة من الخارج) فنرى أنها ــ (في معظم عناصر سلوكها ٩٥٪ أو أكثر) آلية، فهي تتصرف بطريقة آلية ولا شعورية نافعة لها ولبقائها كنحلة، وعلى شاكلتها تتصرف النمل والأسماك والطيور والحشرات المخلوقة فكلها تتصرف بسلوك يساعدها على البقاء، ويخدم لا حياتها فقط بل وحياة غيرها وإن كان أعلى وأرفع هذا الـ (غير) هو الإنسان. فالإنسان يستخدم النحل والطيور كما يستخدم كائنات أخرى كثيرة. قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ**﴾ [سورة الملك، الآية ١٥].

نعود إلى القول: إن الإنسان هو الكائن الذي يسبح ا لله ويمجّده بالفهم والتصور والكلم والعمل. وإن صفات الفهم عند الإنسان إذا اجتمعت إلى التصور والكلم (أو الكلام) ورفدها بالعمل ألفت كياناً للإنسان لا يشترك معه كائن ما. كياناً أثيراً غالياً هو أسمى وأعز ما عرف على ظهر الكوكب المسمى بالأرض. ونحن ما ندري أن كانت على الكواكب الأخرى كائنات قد تكون مماثلة للإنسان أو أرقى أو أدنى منه ولكن الذي ندري به على أرضنا أن الإنسان سيّد هذه الأرض بمجرد أنه قادر على أن يدركها ويفهمها، ويحسن التصرف فيها.

أن الإنسان خليفة ا لله على الأرض وهو الموكّل بتعميرها وعمارتها.

خلقه ا لله تعالى وسوّاه بيديه[1] ونفخ فيه من روحه، وهيأه ليتبوأ مكانه «سيداً على الأرض» ويمارس الإنسان سيادته باستلهام عقله والابتعاد عن أهوائه واندفاعاته.

وفعل الإدراك ينطلق من الحواس ولكنه يتجاوز الحواس نفسها، فالعين ترينا السماء زرقاء ولكن الإنسان يتوصل إلى أن الزرقة ليست صفة للجو ولو كان الجو أزرق حقاً لكانت الطيور البيضاء تكتسي بهذا اللون. وهكذا يدرك الإنسان أن عليه: ألا يثق بحواسه. أجل أن يعتمد على الحواس ولكنه يعلوها ويتجاوزها بفكره وعقله النقاد.

موجز القول: إذا كان الحيوان مجهزاً بالغرائز يحصل بها رزقه ويضمن ضروراته فإن الإنسان لا يملك إلا القليل من هذه الغرائز. ولكنه يعيش بالدوافع.

وإذا كانت الغرائز معارف ضمنية وثابتة لا تتغير ولا تبصر فإن الدوافع تتطور وتنمو، إن غريزة البقاء تعبر عن نفسها (لدى الحيوان) في صورة الافتراس أو الهرب وحسب.

---

(١) قال تعالى: ﴿يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص، ٧٥].

أما الدافع إلى البقاء فيعبر عن نفسه (لدى الإنسان) بصور لا حدّ لها ولا عــد أهم ما فيها المعقولية والتجاوز فالإنسان يحتاج إلى أشياء وأشياء ولا يكتفي بمطعــم ومشرب ومسكن.

إن الإنسان ـــ منذ هبط على هذه الأرض ـــ أعدّه الله تعالى لحياة ثرية تزداد غنى وجمالاً ودقة. أجل أنه يملك الجسد (الذي يرجع إلى الطين) ولكنه يملك الروح (والروح ترجع إلى النفخة الربانية).

وروح الإنسان تظهر في دوافع تتعاظم وتتزايد وتتلخص كلها في التفتيش عن المطلق «أو الله».

ومنذ أقدم عصور التاريخ وحتى حين كان الإنسان في عصر استخدام الحجارة كأدوات كان يفكر في الله ـــ وعلى قدر مستواه العقلي ـــ فإذا اســـتعمل النـــار وشاهدها تدفئه وتدفع عنه البرد والصقيع وتنجيه من الحيوانات فإنه يذهب في ظنه إلى أنها هي الإله ولهذا يسبغ عليه صفة الإطلاق. وإذا استفاد من الشمس (حـــين يخرج من الكهف وفي أيام الصحو) فإنه لا يكتفي بأن يستدفئ بها ويشهد ويـــرى بفضل أشعتها وحسب بل يعزو إليها صفة الإطلاق فيظنها أنها هي الإله. ولنقـــل القول ذاته عن الإنسان حين يعثر على الماء بعد التعرض إلى الجفاف والامحال وموت الدواب فإنه يجد في الماء لا مجرد مادة تنقذه ودوابه وأطفاله وحسب بل يعزو إليها صفة الإطلاق ويقيم لها نصباً وتماثيل تحمل اسم الماء أو ما يرافق الماء من ســـحاب وبرق ورعد وينبوع ورياح وخصب. ويجد في كل هذه الظواهر ما يخدم وجـــوده فيظنها أنها الإله (وهكذا يكون هناك إله للمطر وآخر للرعد... الخ) وعلى وجـــه العموم لم يخل الإنسان يوماً من الأيام من التفتيش عن الإله. إن الدافـــع إلى هـــذا التفتيش صدق وحق. ولكن التعبير عن هذا التفتيش ساذج وضلال موهـــم ويقيّـــد الإنسان بالأوثان والأوثان تمنع البشر عن التماس ما هو أكبر وأصدق. وما كان الله

تعالى ـــ وهو خالق البشر ـــ وهو اللطيف الخبير والرؤوف الرحيم ليـــدع البشـــر يرسفون في أغلال الضلال، بل كان بين حينٍ وآخر وكلما سنحت الفرص يرســل إلى البشر رسله ليهدوهم في سعيهم ويبعدوهم عن الضلالات.

ولما ارتقى البشر وقطعوا أشواطاً كبيرة في مضمار التقدم وحين أدركوا أن الله الواحد يصنع (أو يخلق) إلا عالماً واحداً وإنسانية واحدة.

الإله الواحد ـــ خلق عالماً موحداً ـــ وإنسانية واحدة

وهكذا فحيثما كان التوحيد كان الحق. وقبل التوحيد مرت البشرية بأدوار كانت فيها المعارف عشوائية عفوية – ثم انتظمت بعض الشيء – ثم تحوّلت إلى العلم.

والمعرفة العفوية ذات خصائص:

١- فهي سماعية (تنتقل بالسماع).

٢- وجزئية (لا تعميم فيها).

٣- ومتناقضة (غير برهانية).

٤- وسطحية (لا تعمق فيها).

٥- ومعظمها نفعي وعملي.

ومن ارتقاء هذه المعرفة العفوية تكونت المعرفة العقليـــة الـــتي سميـــت بعـــد ذلك بالفلسفية.

كان العقل في المعرفة الفلسفية معتداً بذاته وكان الفلاسفة أحرص ما يحرصـــون على اتساق عقولهم وتماسك أفكارهم ولهذا اتسمت المعرفة الفلسفية بالسمات الآتية:

١- معرفة تأملية (تجريدية).

٢- وذاتية (تعبر عن أفكار صاحبها الفيلسوف).

٣- وكلية (أو شاملة) وشمولها ظني.

٤- ومذهبية (تعبر عن نظام فكري تسيطر عليه فكرة واحدة كالمادة والـــروح أو المجتمع.. الخ) فتكون هناك فلسفات مادية وأخرى روحية... الخ.

وكما ضلت المعرفة العفوية واكتنفتها الأوهام فإن المعرفة الفلسفية تعرضت إلى الإضلال ومبعث هذا الإضلال ضيق الرؤية وسيطرة الغرور على أصحابها فـ(كل حزب بما لديهم فرحون). ويشتد هذا الضلال الفلسفي حين يطمح الإنسان المحدود إلى فهم ما هو أكبر منه وما لا يستطيع فهمه مثل جوهر الأشياء والوجود، وبداية الكون والحياة والإنسان والوجود، ونهاية الحياة ومصير العالم.. وكل هذه الموضوعات فلسفية.

ومع الأيام وبفضل عناية الله تعالى بالبشر كان الأنبياء يحملون رسالة الهدى فإذا ألح بعضهم من أجل معرفة الروح الإنسانية مثلاً كان الوحي ينزل ليبين أن «الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً».

وإذا أنس الإنسان في نفسه دافعاً لمعرفة حقيقة الله. كان جواب الوحي «قل انظروا في السموات والأرض» وكان الأمر الإلهي يدفع الإنسان كي يعمل نظره وعقله «في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار» والكف عن البحث في أمور يعجز دونها الإنسان مثل التفكير في ذات الله، والاكتفاء بالتفكير فيما خلق الله.

وهكذا أخذت المعارف تتجه صوب ما هو برهاني ويقيني وصحيح، فتكونت بفضل هذا الاتجاه المعرفة العلمية.

هذا الاتجاه صوب العلم كان يتعثر أو يتراجع ثم يتقدم إلى أن اكتشف البشر الطريقة التجريبية والمنهج التجريبي. وذلك على يد المسلمين. والمسلمون إذا اكتشفوا المنهج التجريبي لم يكونوا أذكى من غيرهم بل لأنهم أحسنوا الاستجابة لما وجههم إليه كتاب الله. قال تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً**﴾ [الإسراء، ٣٦] ومنطوق هذه الآية أن العلم لا يكون بالتخمين والظن ووضع المذهبيات الفلسفية بل يكون باتباع المراحل العلمية.

وهذه المراحل تبدأ بالحواس أولها السماع. فإذا سمعتَ فأبصرْ وإذا سمعتَ وأبصرتَ فلتعرض على المنطق الداخلي والفؤاد الذاتي النقاد ليرى وينتقد ويصحح ويقيس ويجرب ويعيد التجارب ثم ليتثبت.

واليوم يقر العلماء ورجال البحث في الغرب بأن هذه الطريقة أو المنهج الذي صنع العلم إنما قدمه العرب المسلمون بفضل توجيهات القرآن العظيم و لم يكتف المسلمون بمعرفة هذه التوجيهات والتحدث عنها بل قاموا بممارسة تكوين العلم فقدموا للعالم أجمع نتاج أبحاثهم وعلومهم العظيمة. (فالحسن ابن الهيثم لم يكتف بأن يبين كيف يجب أن يتم البحث التجريبي بل كان قد مارس هذا البحث واتخذه نبراساً ونموذجاً يحتذى) وكذلك الأمر فابن خلدون لم يتحدث عن المنهج العلمي في علم الاجتماع بل مارس فعلياً المنهج الذي بشر به.

صفات المعرفة العلمية:

١- حسية: والحس منطلق للعلم وبدايته فتتركز على الظواهر وملاحظتها.

٢- ومن بعد الظواهر تتكون الفرضية وهي تفسير أولي للظواهر والتجربة تحكم على صحة الفرضية فإذا أثبتتها التجارب أخذت بها واعتُبرت قانوناً علمياً.

٣- والعلم يعتمد على القياس والبرهان فالمعرفة العلمية برهانية.

٤- الموضوعية وطرح كل ما هو ذاتي أو وهمي أو ظني.

٥- الكلية أي الانتهاء بالقانون والقانون هو علاقة ثابتة وضرورية وعامة تشتق من طبائع الأشياء.

الموقف الفلسفي والموقف العلمي



بين الفلسفة والعلم:

اعتاد أكثر المؤلفين والباحثين في القضايا الفلسفية أن يبدأوا كتبهم بتحديد معنى الفلسفة، وبالتنقيب خلال العصور والأزمان عن مفهوم الفلسفة وتطورها واختلاف وجهات النظر فيها متنقلين من فيلسوف لآخر ومتقصين من مذهب فلسفي إلى غيره.

وقد كانت عادة الاستقصاء والإحاطة معقولة بل ضرورية يوم أن كان الناس ما يزالون يعكفون للتأمل أو يعكفون على التأمل، أما نحن فلن نغوص كثيراً وراء الصور العديدة التي اكتسبها مفهوم الفلسفة خلال الأيام، ولن نَشُق على القارئين بالابتعاد في مجاهل المذاهب والاتجاهات المتنافرة أو المتقاربة. بل نرى أن خير ما نفعله في هذا المجال أن نوضح خصائص المعرفة الفلسفية بمقارنتها بالمعرفة العلمية.

من الخطأ قبل كل شيء أن نظن أن ثمة شيئين مختلفين لا يلتقيان يسمى أحدهما بالعلم ويسمى الثاني بالفلسفة وأن لكل منهما ميدانه المستقل وعالمه الخاص المغلق حوله. بل من الواجب أن نبين أن هناك وجهتين للنظر يتخذهما الإنسان في فهم الكون والعالم.

فأنت حين ترغب بالتثبيت من ظاهرة معينة فتفردها على حدة مجرداً إياها من الظواهر الأخرى، وتنظر إليها من «زاوية خاصة» وتبحث تحت هذه الزاوية علاقاتها الظاهرية الكمية والكيفية بدقة، وترجعها إلى عناصرها البسيطة، ثم تكتشف قانون حدوثها الإحصائي إذا اتبعت هذا كله بادئاً من الملاحظة فالفرضية فالتجريب، كنت تقف من الظاهرة موقف العالم وكان بحثك علمياً ومتسماً – حسب الاصطلاح –

بسمة العلم. ولكنك حين تريد أن ترحل من هذه الظاهرة الجزئية لتشاهد صلتها بظاهرات أخرى تزداد اتساعاً فتبين علاقاتها بالإنسان والحياة والوجود عامة وتبحث عن سبب وجودها الأول وغايتها القصوى البعيدة، غير قانع بالمظاهر الحسية الحالية، وتحاول بعد هذا أن تحدد موقفك من هذه الظاهرة وتدخل حسابها في حياتك وحياة الآخرين الذين يعيشون من حولك، فتصور على أضوائها نظرة مثلى تريد بلوغها وتسعى لاقناع الناس بقيمتها، إذا صنعت هذا فأنت تقف موقف الفيلسوف، وتبحث بطريقة فلسفية.

فلنشرح كلامنا بالمثال: انظر إلى حادثة احتراق الفحم وتحوله إلى ثاني أوكسيد الفحم. يأتي الكيميائي فينظر إلى هذه الظاهرة من ناحية الاحتراق والتفاعل لإحداث جسم جديد ويدرس نسبة غاز الفحم مع الأوكسجين وكيفيته في توليد الجسم الجديد.

غير أن احتراق الفحم ليس فحصاً واحتراقاً فقط بل تنجم عنه أشياء وعلاقات، تنجم عنه مثلاً طاقة كانت كامنة فيه، بإمكان هذه الطاقة أن تحرك عنفة أو تدفع قطاراً ومن هنا يأتي الميكانيكي إلى هذه الطاقة فيدرس مقدارها وكيفية تحولها وتحسين مردودها. ومن جهة ثانية فإن احتراق الفحم يعد ظاهرة حيوية والبيولوجي هو الذي يلاحظ كيف أن الكائنات العضوية تتمثل الفحم وكيف تحرقه وتنتفع من طاقته وتطرح زوائده. ثم أن هذه الظاهرة تعد ظاهرة تاريخية إذا ما أخذت من حيث ظهورها واكتشافها لأول مرة والمؤرخ أو الحضاري يدرس متى اهتدى الإنسان إلى الفحم وكيف تأثرت العلاقات البشرية بهذا الاكتشاف. كما يدرس عالم الاقتصاد هذه الظاهرة من حيث أنها واحدة من الاكتشافات البارزة التي حولت أساليب الإنتاج وغيرت من شروطه، وقاربت بين البلدان وعملت على تبديل علاقة الإنسان بالإنسان. ومن زاوية أخرى يأتي العالم الاجتماعي والعالم الحقوقي فيدرسها من حيث

أنها أدت إلى تغيير شكل العمل ومفهومه من الصناعة اليدوية إلى الصناعة الآلية وبالتالي إلى تغيير العلاقات الحقوقية بين العمال وأرباب العمل.

إن هذه العلوم: الكيمياء، والميكانيك، والحياة والتاريخ والاقتصاد والاجتماع والحقوق، قد تناولت نفس الظاهرة ولكن من وجهات نظر متباينة. وكل علم يجرد هذه الظاهرة على طريقته الخاصة ويرسل إليها أضواء خاصة ويتناولها من زوايا متنوعة مختلفة. هذا موقف العلم من ظاهرة كظاهرة احتراق الفحم.

وأما الفلسفة فتأخذ اتجاهاً آخر يختلف عما سبق كل الاختلاف.

يرى الفيلسوف مثلاً أن وجود الفحم واحتراقه ملازم لوجود كل حياة وهنا تبدأ نقطة الانطلاق عند الفيلسوف فيغادر هذه المنطقة ليتساءل ما هي الحياة في حد ذاتها كيف بدأت، وكيف تكونت، ما أصل الوجود وكيف وجد، وكيف كان؟.. هل هنالك وجود خارجي موثوق أم أن تمثلاتنا أو تصوراتنا تكوّن عالَمنا؟.. ومن جهة أخرى هل ثمة نظام يسيطر على العالم، وهل بإمكاننا أن ندرك حقيقة نظام الوجود في صميمه، أم أن عقولنا هي التي «ترتب» أجزاء الكون في منظومة المفاهيم والتصورات.

إن الحياة متوفرة على الأرض ويمكن دراسة شرائطها بالعلم. أما الفلسفة فلا تقنع بالوقوف عند شرائط الحياة بل نتساءل: هل شرائط الحياة هي التي كونت الحياة أم أن هناك تصميماً علوياً Transcendent أوجد الشرائط «من أجل» أن تكون الحياة ويكون الإنسان؟؟... وحين نؤمن بهذا التصميم فكيف تكون علاقاتنا بالمصمم الأول ومبدع الكون؟؟...

هنا نرى أن الفلسفة تتناول الظاهرة تحت أوسع المناظير زاوية وأبعدها رؤية ومنظراً. وبينما يقتنع العالم بجزء صغير من الكون يدرسه بأسلوب خاص ومن زاوية خاصة ضيقة. يطمح الفيلسوف إلى دراسة الأجزاء مندرجة تحت الكل. العالم يعمل

بطريقة التحليل. والفيلسوف يجنح إلى التركيب. فالعالم يبدأ من الحواس وينتهي عند القوانين التجريبية الثابتة واليقينية.

والفيلسوف يتخطى القوانين الخاصة مفتشاً عن سر القوانين وماهياتها. العالم حين يدرس أجزاء من الكون فهو ينسى نفسه وإنسانيته فهو موضوعي.

والفيلسوف يريد أن يفهم الكون من خلال نفسه وحدسه ومشاعره الإنسانية. لهذا فالعالِم يعطينا معرفة موضوعية جامدة ومقتطعة (أي ميتة) لأنه لا يفهم إلا ما يشرحه ولا يتقدم إلا حيث «يقطِّع» ويفصل الأمور عن غيرها.

أما الفيلسوف فيعطينا أحكاماً إنسانية لأنه لا يستطيع أن ينسى الإنسان والشعور الإنساني بالكون.

والخلاصة إن غاية العالم أن يعرف أجزاء من الكون معرفة موثوقة. وغاية الفيلسوف أن يغامر بفكره علّه يدرك الكون كله بما فيه من وحدة واتساق ويحدد موقفه منه بكامله.

بينما يكتفي العالم بدراسة طبقات العين وأجزائها ووظائفها، يلقي الفيلسوف نظرة أعمق وأوسع فيقول: أن عين الإنسان بما فيها من عدسة وسائل وما وراء السائل من شبكية وعصب.. ورؤية لتنسجم مع طبيعة الضوء المنظور، وهذه العين تكون عبثاً لولا ذاك الضياء. بل أن الذي صنع الضياء هو بذاته الذي صنع العين، وهما أي العين والضياء كالمفتاح من القفل صنعا لبعضهما، ولا معنى للواحد بدون الآخر، وهما من صنع واحد قدر الانسجام بينهما.

وبعد فهل حقاً أن هناك عالم وهناك فيلسوف؟.. الحق أن العالم فيلسوف من ناحية ما. إذ أن العلم الوضعي بذاته ما هو آخر الأمر إلا نوع من الفلسفة ساد واحداً من العصور، والعالِم الذي يخلص للحقيقة الكبرى في الكون يرى اتخاذ فلسفة

ما من الفلسفات. وهكذا فحين يتعمق العالم في موضوعاته يبدأ يشهد الجزء في سيره مع الأجزاء الأخرى أو في اندماجه مع الكل.

يلاحظ عالم النبات أن الشمس تعمل على تحويل المادة ويدرس كيفية هذا التحول وكميته. ولكن الفيلسوف لا يفوته أن يلحظ أن عملية التحويل تلك تطلق الأوكسجين بنفس الوقت، وبهذا فهي توفر العنصر الحيوي الهام الذي لا بد منه للحيوانات والإنسان.

يرى الكيميائي أن الاحتراق بحاجة إلى الأوكسجين فيحدد علاقات الأوكسجين وكمياته في كل احتراق أو تفاعل.

أما العالم المتفلسف فينظر إلى القضية بمنظار أوسع. هو يقول لنا مثلاً: لو أن الأوكسجين في العالم كان بنسبة (٥٠) بالمئة من الهواء بدلاً من (٢١) فإن جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم تصبح عرضة للاشتعال لدرجة أن أول شرارة من البرق تصيب شجرة من الأشجار لابد أن تلهب الغابة حتى تكاد تنفجر، ولو أن نسبة الأوكسجين في الهواء قد هبطت إلى (١٠٪) أو أقل، فإن الحياة ربما انطبقت على نفسها خلال الدهور واندثرت.

أن التحليل أسهل من التركيب ما في ذلك من شك. ولهذا نجحت الطرائق العلمية في القرون الأخيرة أيما نجاح ونجحت أكثر نجاحها في علوم المادة، بينما ظلت الفلسفة في حيز المناقشات والاحتمالات. غير أن القضية ليست قضية نجاح أو إخفاق (فقد ينجح الحق أحياناً أو يخفق لسبب واحد أو أكثر من الأسباب) وإنما القضية تنحصر في هذا السؤال: أيهما أقدر على التعبير عن حقيقة الوجود؟.. التساؤل العلمي أو التساؤل الفلسفي وهل نستطيع الاكتفاء بأحدهما دون الآخر؟..

قد يؤلف هذا السؤال الفكرة الأساسية الموجهة لأبحاثنا هذه وسيلحظ القارئ قيمة التساؤل الفلسفي منبثة في جميع موضوعاته.

لقد تقدمت علوم المادة في الآونة الأخيرة تقدماً طيباً، فتحقق الكثير من العجائب الشبيهة بالمعجزات واستطاع الإنسان أن يسيطر على مجاهل غريبة من العالم، ولكن أهذا كل ما في الأمر؟.. ماذا صنع العلم فيما يتعلق بشؤون الإنسان؟..

لقد صنع العلم الطائرة ولكنه لم يحدد للإنسان ـ بل ليس من وظيفته أن يحدد ـ بم يملئ الطائرة؟.. هل يملئها بالأدوية التي تخفف من آلام الإنسان عبر الجبال والصحارى أم يملئها بالجنود والقنابل لتغير على العراق والبلاد العربية فتحرق وتدمر؟؟. أن الذي يملئ الطائرة بالجنود والقنابل شعب متعلم ما في ذلك من شك، ولكن ما أبعد ما يصنعه عن الإنسانية والحكمة.

إن ما يغمرنا بالأسى هو أن العلم لا يستطيع (حتى الآن على الأقل) أن يجيبنا عن قضايا الإنسان وسلوكه. وذلك لأن العلم يزيد في مقدرتنا. أما إذا كانت نوايانا سيئة فلا يكاد العلم يستطيع بإزائها شيئاً، وستزداد بالعلم مقدرتنا على تحقيق النوايا السيئة تلك.

من هنا كنا بحاجة إلى ما هو أكثر من العلم، لأننا يجب أن نكون بشراً سوياً قبل كل شيء. ولن نستغني عن العلم لأنه قدم لنا بالفعل ـ ولا يزال يقدم ـ وسائل كثيرة بل باهرة، ويكاد يعجز الرجل المعاصر عن تصور «كيف ستكون الحياة بدون العلم».

إننا نرى أن علاقة العلم بالفلسفة يجب أن ترسم على أنه علاقة تكامل وتساند لا علاقة تفاضل أو تمايز. العلم يقدم لنا الوسيلة والأداة بينما نستمد من الفلسفة الغاية والمعنى والحكمة وكل عالم بإمكانه أن يصبح فيلسوفاً بمجرد أن يربط علمه بعلم آخر ويصل أبحاثه التحليلية المجزئة بأبحاث تركيبية تتصل بالكل وتسعى من أجل الإنسان وربطه بالوجود من جهة وبخالق الوجود وما أبدعه من نظام وبث فيه من خير وجمال.

الروح العلمية في الإسلام:

حين خرج العرب المسلمون من جزيرتهم كانوا يحملون معهم الروح العلمية أكثر مما يحملون المعلومات. لم يكونوا إذ ذاك وقبل الفتوح يعرفون سقراط ولا ابقراط ولا يدرون إلا النادر عن تالس وأرخميدس ومع ذلك فإننا نجد العلم ينمو سريعاً عند المسلمين وفي البلاد التي فتحوها وتتعاظم المعرفة وذلك لأنهم كانوا يحملون معهم أموراً هامة أظهرها:

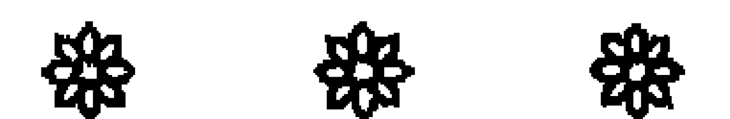
١- حب الحقيقة واحترام الحق والإيمان بالمعرفة والتعلم. واحترام الحكمة أنى وجدت.

٢- كانوا يؤثرون النزاهة وليس التحدث عنها بل كانوا يمارسونها.

٣- كانوا يتقبلون النقد، كان الخليفة فيهم يقول: رحم الله امرأً أهدى إلي عيوبي. ويقول آخر: وليّت عليكم ولست بخيركم فأطيعوني ما أطعت الله وقوموني إذا عصيت الله فيكم.

٤- تجنب الإكراه وممارسة السيطرة الفكرية والعمل بمبدأ «لا إكراه في الدين».

٥- إيمان بقدرة الإنسان على البحث باستعمال الحواس وممارسة العقل والخضوع للبرهان. والإيمان بالأسباب والمسببات ونبذ محاربة الخرافة والشعوذة والخضوع للبرهان والإيمان بالأسباب والمسببات ومحاربة الخرافة والشعوذة.



سمات الموقف العلمي عند العالم الإسلامي

يتسم الموقف العلمي عند المسلم بسمات أهمها ما يأتي:

١- العلم للعمل.

٢- العلم لمزيد من العلم.

٣- العلم للحكمة.

٤- العلم للارتقاء بالحياة الإسلامية خاصّة وحياة البشر عامّة.

وتفصيل ذلك ما يأتي:

أولاً - العلم للعمل:

حين نستقرئ في كتاب الله عبارة الإيمان نجدها دوماً متبوعة بالعمل الصالح «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» وورد في الأثر قوله : «**تعلموا ما شئتم فلن ينفعكم عند الله إلاّ بما تعملون**» ووردت آيات بهذا المعنى مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ**﴾ [الصف، ٢-٣] وقال أحدهم:

وعالم بعلمه لم يعملن معذب من قبل عباد الوثن

والخلاصة: أن باحثاً واحداً عند المسلمين لم يكتف بالعمل لوحده فما عرف عندنا القول القائل: العلم للعلم.

ثانياً - العلم لمزيد من العلم:

قوله تعالى: ﴿**وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً**﴾ [طه، ١١٤].

وقوله ﷺ: «**اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد**».

وقوله ﷺ: «**منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب مال**». فإن كل كشف علمي يؤدي بالضرورة إلى كشوف أخرى. .

ثالثاً - العلم للحكمة:

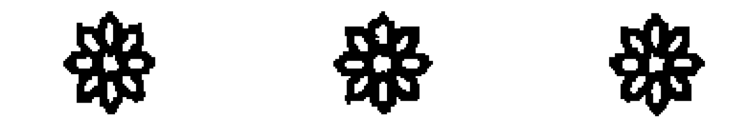
وقد عرفت الحكمة بتعاريف كثيرة أشهرها: أن الحكمة وضع الأشياء في مواضعها فحين يطلع العالم المسلم على ناحية من نواحي الكون أو الإنسان فإن الحكمة تقتضي رؤية موضع هذه المعرفة في سياق المعارف الأخرى ومن الحكمة زيادة سيطرة الإنسان على نفسه، وفي مقابلها يسعى العلماء غير المسلمين من أجل السيطرة على الكون وأشيائه.

إن العلم الإسلامي يتقيد بالتواضع الأخلاقي والطمأنينة إلى نظام الكون وتماسكه وانتظام أجزائه.

رابعاً: العلم للارتقاء بالحياة الإسلامية خاصة وحياة البشر عامة:

ويكون ذلك بتوجيه المعرفة لتسير نحو الخير والذوق الرفيع للبشر.

ورد في الأثر عنه ﷺ: «**الخلق عيال الله وأحبّهم إليه أنفعهم لعياله**». وفي مقابل هذه السمات يتسم العلم عند غير المسلمين بسمات مقابلة: العلم للعمل، أو العلم للسيطرة وبسط النفوذ، العلم للمنفعة بوجهيها منفعة العالِم أو قومه، وإذا ارتقى إلى الاهتمام بالإنسانية فإنه يكون متأثراً بدين ما من الأديان السماوية.



آخر ما يقوله العلم في الفلسفة الإلهية
آيات الله في الآفاق

كم هو جميل أن تكون حياً، أن تشعر أنك تنجز شيئاً تحققه في حياتك، أن يكون لوجودك هدف حقيقي واضح.

أن الملايين من الناس يعملون في شتى أنحاء الأرض بجد بالغ ويحاولون ويسعون كي يحققوا لأنفسهم السعادة في الحياة، ورغم هذا السعي الحثيث، ورغم المحاولات المتنوعة يأتي على الإنسان حين من الدهر يسأل نفسه قائلاً: هل للحياة من معنى؟.. وإلى أين تتجه حياتي؟؟

أما حياة معظم الناس فيبدو أنها بكل أسف عبارة عن سنوات معدودة يحياها كل واحد على وجه البسيطة، ينجب من خلالها الأولاد فيحملون اسم أبيهم وأسرته، وبعدها يلعب هؤلاء الأولاد الأدوار ذاتها التي لعبها آباؤهم من قبل، ويكبر الأولاد لينجبوا أولاداً من جديد وهكذا.. دواليك يأكل فيها كل جيل ويشرب، يلهو وينمو ثم ينجب ثم ينتهي... ويستسلم للموت.

ترى أليس هناك من هدف حقيقي أعظم وأكبر من الأكل والشرب واللهو والتمتع؟ والناس جميعاً يدركون من خلال حياتهم أنه قد تنهض في وجوههم أمور كالتقلبات الاقتصادية والحروب وغيرها من النكبات والكوارث التي يمكن أن تقضي على جهود عمر كامل.

وفي الحياة أحزان وآلام ناتجة عن فقد الأحبة، وبسبب الأمراض، أو حوادث الطبيعة، أو جرائم المجتمع، وهي على العموم أحزان تجعل الحياة وكأنها باهتة وخالية من المعنى.

وفي أفضل الأحوال وحتى لو نجا بعض الناس هم وأحباؤهم من الأحزان التي ذكرناها، فإن حياة الإنسان على الأرض قصيرة جداً بالنسبة إلى الوجود اللانهائي الذي يحيط بالبشر. إن عمر كل إنسان تافه ولا يذكر إذا قيس إلى عمر الجبال والتربة والأنهار والبحار.

إن عمر الإنسان أشبه بهزة من هزات بندول الساعة لا أكثر.

إن هذا كله يدعونا أن نتساءل عما إذا كان هنالك شيء مدّخر ومخبأً للإنسان، شيء أفضل من كل ما أشرنا إليه، شيء يستطيع أن يسبغ المعنى الحقيقي لحياتنا.

وإذا كان ذلك كذلك، فما هو هذا الشيء؟

لكي نجيب عن هذا السؤال ينبغي علينا أن نحصل على جواب سؤال أهم وأكبر ألا وهو: هل هذا الوجود، وهل الحياة كلها القائمة على هذا الوجود من صنع إله خالق ندعوه الله؟ إن وجهة النظر عن أصل الأشياء ومصدرها ذات تأثير كبير للغاية. وهي تؤثر في أسلوب أو **طريقة رؤيتنا للحياة**، وتؤثر بالتالي في موقفنا الذي نتخذه تجاه ما يحيط بنا وبالقياس إلى ما يدركه ويراه كثير من الناس.

فإذا كنا غير متأكدين من وجود الخالق فإنه يتعين على كل واحد من البشر أن يصنع حياته وفق ما يراه ويعتبره مثالياً ونموذجاً. فهذا يعني عدم وجود معيار واحد لما هو خطأ وما هو صواب يصلح لجميع الناس، ويعني أيضاً عدم وجود إحساس حقيقي لتلاؤمنا مع الناس الآخرين وتفاهمنا معهم، وفي هذه الحال لا يغيب علينا أن نرى عدد المشكلات التي يمكنها أن تأتي على سادتهم وتقضي على حسن انسجامهم.

والآن ــ ما هو السبب الذي يدفعنا كي نعتقد بوجود خالق مدبر أو إله للكون؟.

بعض الناس يظنون ــ نتيجة شعورهم بالظلم والمعاناة القاسية ــ أنه لا وجود للخالق، ولكنهم يغفلون عن حقيقة جوهرية وهي أن كثيراً من الأشياء لا يمكن

تفسيرها إلا عن طريق الخلق والخالق فمثلاً لنفرض أن إنساناً رأى ساعة يد من نوع جديد، وإنه قيل له: إن هذه الساعة قد صنعت من دون أن يكون لها أي صانع!

ترى من الذي يستطيع أن يصدق هذا الكلام، كلنا قد رأى أنواعاً من الساعات وعرف أن الآلة المسماة بالساعة والتي تقيس الوقت وتبينه للناس، تخدم هدفاً معيناً، وإن أحداً من الناس لا يشك في أن صانعها حين صنعها كان له هدف واضح من صنعها، فهي لا تُصنع كيفما اتفق ولا تُصنع لتحقق أي هدف، كما أن من الجنون تصورها وقد صنعت نفسها وأنها بعدما صنعت نفسها راحت تحقق أهدافها وتقوم بوظائفها..!!!

وإذا انتقلنا من الساعة إلى الكون (من الآلة البسيطة الصغيرة - إلى الكون الكبير)، إلى ملايين الأجرام السماوية (كواكب ونجوم وشموس ومجرات)، تلك الأجرام غير المحدودة التي تؤلف كياناً موحداً هو أشبه بالآلة الرهيبة الهائلة. فكيف نتصور أن هذه الآلة الرهيبة الهائلة قد صنعت نفسها ثم راحت تحقق انتظام أهدافها وتؤدي وظائفها.

إن الأجرام السماوية تدور في مداراتها بسرعة رهيبة وبدقة مذهلة إنها تدور خلال ملايين وملايين السنين، الكواكب منها تدور حول الشمس بنظام محدد، وأما النجوم اللامتناهية وغيرها من الأجرام السماوية فتنضم كلها إلى بعضها وتتسق في المجرات بل في مجموعات من المجرات أن هذا الحجم الهائل لتلك الكواكب والنجوم، وأن تلك الدقة العجيبة المذهلة في حركاتها تجعل أعظم ساعة تبدو حقيرة جداً وتافهة عند المقارنة.

ألسنا ملزمين الآن أن نسأل أنفسنا السؤال الآتي:

إذا كانت الساعة تتطلب وجود صانع لها، أفلا يتطلب الكون الكبير (الذي يتجاوز الساعة بملايين ومليارات المرات من حيث الحجم والدقة) ألا يتطلب هذا الكون وجود خالق مدبر؟

ـــ وأكثر من هذا هل يمكن أن يوجد شيء بمثل تلك الدقة والتعقيـــد دون أن يكون له هدف؟

ـــ قد يقول قائل أن كل هذا النظام والدقة قد وجدا بالمصادفة أو أن قـــوى عمياء سيطرت بالصدفة على الوجود، وجوابنا: هل سمعنا أو نسمع بوجود شـــيء يتمتع بالدقة والاتقان قد وجد بطريق المصادفة؟؟.

الحق أنه لا شيء مما يقع في إدراكنا (مثل الآلة والإنتاج الصناعي والمـــنزلي أو حتى المكنسة الصغيرة) إلا وله مصمم صممه، وموجد أوجده.

إن المصادفة العمياء لا تستطيع أن تصنع آلة بسيطة وهي مـــن بـــاب أولى لا تستطيع أن تصنع الكون الكبير وتنسق أجزاءه ووظائفه.

– أما القول القائل أنه لا وجود للإله الخالق، هذا القول يقتضي بـــالضرورة قولاً آخر أن العالم أزلي وأن المادة فيه موجودة منذ الأزل.

ولكن الإثباتات اليقينية تؤكد خطأ هذا القول الأخير.

وإليكم هذه الإثباتات:

نحن نعلم أن بين العناصر الطبيعية للأرض عناصر غير ثابتة، إنها العناصر المشعة إن اليورانيوم مثلاً يظل يرسل دقائق مشعة حتى يتحول في نهاية الأمر إلى رصاص.

فلو كانت المادة في الكون أزلية، فإنه لا يمكن عندها أن يبقى للعناصر المشعة وجود حتى اليوم، لا بد عندها أن يكون النشاط المشع قد نفد وانتهى من زمن بعيد كل البعد، وقد نفد منذ الأزل كما ينفد الماء من برميل متشقق أو متصدع.

– ودليل آخر: يتمثل الدليل الآخر في الحرارة التي تتفاوت في أجزاء الكون.

نحن نعلم أن الحرارة تنبع عن الشمس الملتهبة وتتحول سائرة نحو البرودة والصقيع بانتشارها عبر الفضاء. وتنص قوانين الترموديناميك (التي تتعلق بانتشار الحرارة) تنـــص

على أن الحرارة تنتقل باستمرار من الجسم الحار إلى الجسم البارد حتى تصل حرارة الجسمين إلى الاستواء. لو كان الكون (المادة فيه) أزلي الوجود، فإنه من الواجب أن تسود درجة واحدة من الحرارة في جميع أجزائه، وستكون هذه الدرجة في غاية البرودة.

ولحسن الحظ فإن هذا يخالف ما نراه ونشهده في الواقع.

– إن شمسنا تستمر في إصدار الحرارة والطاقة كما تفعل ذلك عشرات الألوف من الشموس الأخرى، وهذا يثبت بالدليل القاطع أن الكون (بما فيه من المادة) له بداية، والبداية تحتم وجود الخالق الذي بدأها وبرأها.

وحين درس العلماء المادة واكتشفوا الذرة، تبين لهم أن المادة مركبة من الطاقة الكامنة (والتي تتوفر بكميات هائلة) وقد ظن العلماء أول الأمر أن الذرة أبسط شكل من أشكال المادة وأنها وحدة البناء التي لا تتجزأ للمادة.

وبعد أن تقدمت الدراسات الذرية تبينوا أن الذرة معقدة جداً إلى حد أنهم عاجزون عن سبر جميع أغوارها، وبتعبير أصح فإن مصدر هذه الطاقة الهائلة التي تتشكل منها الذرة في كل المواد والتي تتيح للكون أن يظل في حركة مستمرة، أن هذه الطاقة يجب أن ترجع إلى ذرات لها قدرة أوسع بكثير من تصورات الإنسان.

أجل وأن هذه الحقائق هي أدلة واقعية ومفيدة، وهي تفيدنا أن الكون قد نشأ وتكون بالتأكيد في زمن سحيق من أزمنة الماضي البعيد.

– أما الكوكب الذي يعيش البشر على سطحه والذي يسمى بالأرض، فماذا يقال عنه؟.. ما هو الدليل على وجود التصميم الذكي الذي هيأ الأرض لتلائم ظهور الحياة واستمرارها؟؟

ـ لقد صنع الإنسان مصانع للطاقة الذرية (مفاعلات نووية حرارية) مردودها من الطاقة أكبر من أي وسيلة معروفة، وعلى العلماء أن يظلوا حذرين باستمرار خوفاً من انفجار مدمر، ورغم كل الحذر، فقد حدثت بعض الحوادث المؤسفة.

وأياً كان الأمر فإن أعظم المفاعلات الذرية التي صنعها البشر تعد ضعيفة جداً وليست لها أية أهمية بالمقارنة مع الشمس.

ولو أتيح للمفاعلات الانفجارية الجبارة الكامنة في الشمس أن تفلت من عقالها وتنفر دفعة واحدة فإن الأرض ستحترق وتبلى في أقل من لحظة صغيرة واحدة.

ورغم ذلك فالشمس ما زالت منذ ملايين السنين تصدر الحرارة والضوء بانتظام ثابت دون أي تغيير ملحوظ.

ـ ولقد تبين للعلماء أن تحول جزء واحد في المائة من كتلة الشمس إلى طاقة ستصدر ما يعادل طاقة الإشعاع الشمسي الحالية لمدة مليون سنة متواصلة.

وحين نعرف هذا فهل نجرؤ على القول أن المفاعلات التي صنعها الإنسان تحتاج إلى ذكاء وتصميم بالغين دقيقين، في حين أن مفاعل الشمس يظل موجوداً بطريق المصادفة ويتابع وجوده العظيم كذلك بالمصادفة؟؟... وبغير مصمم؟؟

أم ترانا نعزو الفضل إلى رب قدير أتقن كل شيء خلقه وخلق كل شيء بقدر معلوم فأتاح للشمس أن تنقل بسلام كمية مناسبة من الطاقة الحرارية تدفعها عبر حوالي ٩٣ مليون ميل في الفضاء (ما يعادل ١٥٠ مليون كيلومتر) كي تصل إلى أرضنا بالقدر الملائم والكافي لبقاء الحياة...

وعلينا الآن أن نتقصى العوامل التي تجعل الأرض قادرة على استخدام طاقات الشمس بشكل يضمن بقاء الحياة واستمرارها فنقول:

١ - لو كانت الشمس أكثر قرباً من الأرض ولو لمسافة بسيطة فستصبح الأرض حارة جداً ومُحرقة بحيث يستحيل وجود الحياة وبقاؤها عليها ولو كانت الشمس أبعد عن الأرض عن بعدها الحالي فستصبح أرضنا باردة جداً ويكتنفها الصقيع الذي يمنع الحياة أن تنمو وتستمر على سطحها.

٢ـ وإذا تقصينا سرعة دوران الأرض حول نفسها وتأملنا تعاقب فترات الليل والنهار على سطحها فسنرى أن سرعة الأرض في هــذا الـدوران مقـدرة بـالقدر الملائـم تماماً لنمو النبات.

٣ـ أما النباتـات فإنهـا ـ بفضـل اسـتخدام الطاقـة الشمسية تحـول المـاء وثـاني أوكسيد الكربون (Co_2) إلى سكريات مختلفة. وإن هذا العمل الـذي يسـمى بالتركيب الضوئي هـو في واقـع الأمـر الحيـوي الـذي يسمح بتـأمين الغـذاء للحيوانات وبني البشر. قال تعالى: ﴿وَالَّـذِي أَخْـرَجَ الْمَرْعَـى فَجَعَلَـهُ غُثَـاءً أَحْوَى﴾ [الأعلى ٤ـ٥].

٤ـ كلنا نعلم أن ميل محور الأرض من الوضع الشاقولي يعادل (٢٣,٥°) ويؤدي هذا الميل الثابت إلى تشكل الفصول الأربعة (ربيع ـ صيف... الخ) ويحدد الزمن الذي تستغرقه الأرض في رحلتها حول الشمس، الطول النظـامي لهـذه الفصـول وهـو طول منظم ودقيق كل الدقة.

٥ـ وفي الوقت الذي تتغير فيه أطوال الأيام بتغير الفصول، فإن اختلاف الحياة النباتية يؤمن رغم كل شيء، الطاقة اللازمة والملائمة لنمو النبات بشـكل ممتـاز. أن أي تغير في الظروف التي ذكرناها إذا تمّ بشكل ملحوظ فإنه سـيؤدي بـالضرورة إلى دمار الحياة على الأرض رغم هذه الظروف تعد هي الأساس في نشوء الحياة.

٦ـ ومن ناحية أخرى فإن الطاقة الشمسية سوف تغـدو لا عديمـة الفـائدة فقـط بـل ستغدو ضارة ومميتة فيما لو انعدم الغلاف الجوي الذي يحيط بكرتنا الأرضية أي أن هـذا الغلاف يحمي الأرض من الإشعاعات المميتة الموجودة في ضوء الشمس.

٧ـ ومن جهة أخرى نجد أن الغلاف الجوي حول الأرض تساعده إشعاعات الشمس على أن يصدر طبقة من الأوزون (المشتق من الأوكسجين) وعمـل هـذه الطبقـة تقوم على امتصاص الإشعاعات القاتلة الصادرة عن الشمس.

٨- ويرى العلماء أن تركيب الغلاف الجوي الأرضي هو في حد ذاته هــام جــداً لاستمرار الحياة وبقائها، ونحن البشر لا نستطيع أن نحيا بغــير الأوكســجين، وعندما نحرم منه خلال فترات قصيرة فإن الجملة العصبية عندنا سرعان ما تتأثر كلياً وتحصل عندها الوفاة.

أو ليس شيئاً رائعاً أن الأوكسجين يوجد بكميات كبيرة في الغلاف الجــوي ولكن هذه الكميات متوازنة توازناً دقيقاً بحيث لا تزيد في مجموعها ولا تنقص.

٩- إذا ذكرنا أن الأوكسجين هو الغاز الذي يساعد على الاشتعال أو الاحــتراق، فإن وجود الكميات الكبيرة من الأوكسجين يمكن أن يشكل خطراً دائماً على الحياة فتظن الكائنات الميتة مهددة بالاحتراق التام، ولكن ذلك لا يحــدث ولا يكون.. فلماذا؟ الجواب:

أ – أن الأوكسجين في الغلاف الجوي يتضاءل تأثيره في الاحــتراق بتأثــير وجود غاز النيتروجين أو (الأوزون) وهو غاز ضعيف القدرة على الاشتعال.

ب – وأكثر من هذا فإن الغلاف الجوي حول الأرض مصنوع بدقة محتويــاً مواد أساسية للحياة وبالنسبة الملائمة مثل ثاني أوكسيد الكربون، وبخار الماء.

ج – أما بالنسبة إلى الشمس فإن الغلاف الجوي الشمسي مؤلــف بشــكل رئيسي من غاز الهيدروجين، وغاز الهدروجين ضروري وملائم لكيان الشمس، لكن الهيدروجين ضئيل الفعالية في تركيب الغلاف حول الأرض، (وذلك لسبب خواصه الانفجارية) ولو لم يكن هذا الهيدروجين محدود الفعالية لكان جديراً بــأن يشــكل خطراً داهماً رهيباً يهدد الحياة على الأرض باستمرار.

وما لم يكن ثمة إله قادر خلق الكون فسوّاه تسوية دقيقة بتقدير بــالغ، فإننــا نتساءل: لماذا وكيف تم ذلك التوازن الدقيق بين الغــلاف الجــوي حــول الأرض والغلاف الجوي حول الشمس، لماذا وكيف تمّ للأرض أن تكون مســتعدة كــي

تستقبل وتحتضن ظهور الحياة عليها، لماذا وكيف تهيأ للشمس أن تكون العامل المغذي والمقوي لهذه الحياة دون أن تحرقها أو تأتي عليها؟

الماء: ندع الآن الغلاف الجوي حول الأرض ونواجه (الماء)، إن الماء كما هو معروف يعد بشكله السائل أساس الحياة الطبيعية.

والأرض تنفرد (بين سائر الكواكب المعروفة) بتوفر الماء فيه، والماء يملأ ثلاثة أرباع سطح الأرض وكميات الماء الهائلة التي تغمر المحيطات والبحار والأنهار والبحيرات، هي العامل الأساسي الذي تنتظم به دورة الأمطار العاملة على نمو النبات.

أما المحيطات فليست مجرد مستودعات هائلة من المياه، بل أن وجودها يساعد على إقامة التوازن بين المناخات الحرارية على سطح اليابسة وبغير هذه المحيطات فإن توازن الأوكسجين وثاني أوكسيد الكربون سوف ينعدم ويزول.

ولنذكر ثانية أن الأوكسجين هو الشرط الجوهري اللازم للحياة الحيوانية، كما نذكر أيضاً أن ثاني أوكسيد الكربون هو الشرط الجوهري اللازم للحياة النباتية.

أما المحيطات فإنها تمتص ثم تطلق ملايين الأطنان من ثاني أوكسيد الكربون، فتظل كمياته متوازنة على الأرض في سائر الأوقات.

أن الماء ــ هو السائل الخارق الوحيد بين بقية السوائل، إنه يتمتع بأعظم قدرة مذيبة بين جميع السوائل، ولهذا السبب يستطيع أن يختزن في داخله المركبات الكيماوية الضرورية للحياة، وهو الذي يحمل المواد الغذائية ويقدمها لجذور النباتات.

ومن جهة أخرى، فإن الماء المكون الأساسي للدم والماء يحمل الغذاء ويقدمه عطية لخلايا الجسم الحي، جسم الإنسان وجسم الحيوان. وتتألف أجسام البشر في تكوينها من ٧٠٪ ماء، ومن الملاحظ أن الماء يظل في حالة السيولة ضمن مجال رحب واسع من مجالات درجات الحرارة. ولو أن الماء كان يتبخر بسرعة أكبر من سرعته الحالية فإن المطر لن يكون ولن يظل قادراً على أن يتسرب إلى داخل التربة،

وبالتالي لن تتحلل العناصر الغذائية في التراب ولن تكون الهدية العظيمة لحياة النبات. وفي مثل هذا الظرف من التبخر السريع ستفقد النباتات رطوبتها بسرعة وستتحول مساحات كبيرة من الأراضي إلى صحارى قاحلة.

أما درجة غليان الماء فإنها لو كانت أخفض مما هي عليه فسينشأ خطر جديد يداهمنا، وهو أن الدم الذي فينا سوف يغلي في أجسامنا حينما نتعرض للحرارة الشمسية المحرقة، ولو كان الماء يتجمد بسرعة أكبر لأصبحت الأمطار عديمة القيمة واندثر النبات.

ونضيف إلى ما سبق ملاحظة فيزيائية وهي أن الماء حين يتجمد ويصبح جليداً يتمدد قليلاً، وإن هذا التمدد يساعد الجليد على أن يظل طافياً على سطح البحار والمحيطات فلا يغوص إلى أعماقها. لولا هذه الظاهرة لكان تجمد واحد يتم ذات يوم كفيلاً بأن يجمد المحيطات من الأعماق، فيتعطل دور المحيطات الذي شرحنا بعض جوانبه ويتلاشى عندها أثر الماء.

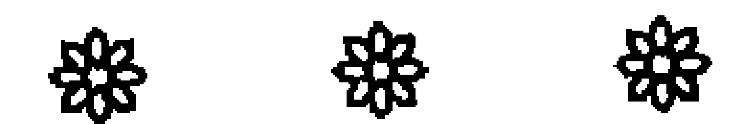
وشيء آخر يجدر ذكره هنا وهو أن خاصية تمدد الماء حول درجة التجمد تلعب دوراً كبيراً في تشكل التربة، لأن الماء الذي يدخل الفراغات والشقوق بين الصخور ثم يتمدد في لحظة التجمد يحطم الصخور ويحولها إلى حجارة مفتتة وحصى صغيرة تساعد على تشكل التربة.

والسؤال الهام هنا: كيف اتفق أن اجتمعت في الماء كل هذه المزايا وتكونت فيه كل هذه الخصائص، ونجحت عنه كل هذه الوظائف الهامة، كيف اجتمعت في الماء دون بقية السوائل الأخرى مثل هذه الخصائص، في الوقت الذي يؤلف فيه الماء متسعاً كبيراً يشغله على ظهر البسيطة؟ أيمكن أن تجتمع كل هذه الخصائص نتيجة الصدفة؟. بالتأكيد لم يكن ليتم كل ذلك إلا بإرادة علوية سامية وخلاقة تُعنى فعلاً بحياة المخلوقات على الأرض، وتهيء لها برحمتها ما يضمن لها البقاء.

ومن يلقي نظرة ثاقبة على الكون المحسوس حوله يستطيع حتماً أن يدرك وجود خالق مدبر رحيم. وعلى الرغم من أن هذا الخالق الرحيم لا يُرى بعين الإنسان لكن صفاته المغيبة عن حواسنا يمكن أن تدرك عن طريق مشاهدة الدقة البالغة والعظمة اللامتناهية الظاهرتين في أرجاء الكون.

وقد يرى بعض الناس أن من الواجب أن يرى الله قبل أن يؤمن به، ولكن هل يعقل أن نتمكن (نحن المخلوقين) من رؤية الخالق الكبير، إننا نعجز ولا نتمكن من النظر إلى الشمس الضخمة مفاجأة، إننا نتساءل عن شدة النور المتوهج الهائل الذي يمكن أن يفاجئنا لو أن الله تعالت قدرته قد تجلى عياناً لخلقه. وأن النبي موسى عليه السلام حين سأل ربه أن يمكّنه من مشاهدة ذاته أجابه الله: ﴿لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ [الأعراف، ١٤٣].

وإننا إذا اعتمدنا الملاحظة الدقيقة وجدنا في المخلوقات دلائل على تنظيم رائع محكم وعلى قدرة عظيمة غير محدودة، ويستحيل على المصادفة أو على القوى العمياء أن تحقق مثل هذا التنظيم الهادف أو أن تصنع أية قوانين منظمة ومتساوقة في الطبيعة. إن هذا التنظيم وهذه القوانين الدقيقة المحكمة أن هي إلا دلائل على الخالق الأجل، الذي أحسن كل شيء خلقه، والذي أتقن كل شيء سوّاه فعدله وبالنظام والدقة أقامه وأنشأه.



تيارات فكرية قديمة

الفلسفة اليونانية

الفلسفة الإسلامية

الفلسفة القديمة الشرقية
وأثرها على الفلسفة اليونانية

إن الفكر الشرقي كان له تأثير كبير على الفكر الغربي. وقد بين المستشرق ماسون اورسيل: إن الفكر العربي لم يكن في مرحلة من مراحل تاريخه منعزلاً عن سائر العالم. وقد انتقد اورسيل مفهوم (الغرب) إذ قال: الواقع أن هناك حقيقة واحدة هي (أوراسيا أي الأوربية الأسيوية، هذه الحقيقة تشكل أوربا طرفها الغربي. وتكون أسيا طرفها الشرقي).

فتصبح الحضارة الغربية مكونة من عناصر هذه الحضارة حول شواطئ البحر الأبيض المتوسط. في هذه البقعة وما جاورها. عاشت شعوب تنطق بلغات متعددة سامية، وهندو أوربية، وبعض اللهجات الإفريقية.

فالفكر المتوسطي نتيجة تفاعل هذه اللغات.

ويقول اورسيل أيضاً: إن كل الامبراطوريات السامية التي نشأت في بلاد الرافدين والعرب في فلسطين والمملكة المصرية، كلها أسهمت في تكوين الحضارة الأوربية لأن جميع طرق آسيا تؤدي إلى البحر المتوسط بالإضافة إلى طريق النيل الكبرى أيضاً.

وأضاف قائلاً: أن الفلسفة اليونانية تظهر لنا واضحة جليلة إذا درسناها في البيئة الاوراسية. وإن معرفة الحضارات الأناضولية والسورية والمصرية والآشورية والبابلية والفارسية تلقي أضواء على المذاهب الفلسفية اليونانية.

الفكر المصري: (الحضارة المصرية في وادي النيل):

إن الحضارة المصرية تعتبر أقدم الحضارات البشرية، ففي الألف الخامس قبل الميلاد وجد المصريون أساساً للتوقيت والمساحة للأراضي.

وفي الألف الثاني قبل الميلاد كانت طيبة عاصمة العالم تنشر أضواء الحضارة المصرية في أسيا. وعندما أصبحت مصر تحت حكم الفرس والآشوريين والرومان واليونان والغرب. تفاعلت كل هذه الحضارات معها واندمجت في تراثها. وتكونت المدرسة الاسكندرية الشهيرة.

كانت مصر في نظر اليونان الأُوَل. بلد المعارف يؤمونها للعلم والاطلاع فأخذوا عنها الشيء الكثير:

كالهندسة: التي أول ما وجدت في مصر. وذلك لتخطيط الأراضي وبناء الأهرامات والهياكل.

وأخذوا أيضاً تقسيم السنة إلى (٣٦٠) يوم وربع اليوم وتقسيمها إلى (١٢) شهراً، وتقسيم الشهر إلى أربعة أسابيع. والأسبوع إلى سبعة أيام.

وعرف المصريون أيضاً كروية الشمس والقمر، وأن النجوم من عنصر ناري، وفسروا الخسوف والكسوف وأن العالم مؤلف من أربعة عناصر: الماء، الهواء، التراب، والنار. فقد أخذ اليونان كل هذه المعلومات وجعلوها انطلاق تفكيرهم العلمي والفلسفي.

أما في المعرفة النظرية: وخاصة الدينية، فإن المصريين هم أول من نظم معرفة الإله. وحدد العلاقة بينها وبين البشر، وهم أول من آمن بالحياة الأخرى وأول من أثبت قضية الثواب والعقاب بعد الموت. وجعلوها رهن الطهارة الخلقية والسلوك، وقد سبقوا بذلك اليهود.

وأن أبرز ما في الديانة المصرية خلود النفس وأنها مغايرة للجسد، فهم الذين وضعوا أسس العقيدة الثنائية. التي ترجع الكون وكل ما فيه إلى عنصرين وجوهرين مادي – وروحاني. وهم أول من أقام للكلمة وزناً جعلوا منها عنصراً خلاقاً وهم أول من أوجد أصول الجدل حتى أن جدليي اليونان كانوا يأتون إلى كهنة المصريين ويتتلمذون عليهم.

وقد أثبتت الأبحاث العلمية أن الفلسفة اليونانية مدينة إلى الفكر المصري لذلك يمكن القول أن مصر الفراعنة معلمة الإنسانية.

وأن افريقيا السوداء التي كان الناس يعتبرونها بدائية همجية، هي التي حملت آثاراً حضارية وصلت من مصر عن طريق الحبشة وليبيا وبلاد النوبة إلى اليونان.

حضارة بلاد الرافدين (سومر – بابل – آشور):

إن الحضارة المصرية كان لها أثرها في الفكر الأوربي اليوناني. ولكنه بقي على تخوم تلك الحضارة. أما البؤرة المركزية التي شع نورها إلى الغرب فأضاء العالم اليوناني والروماني ووصل إلى الشرق ويعتبرها المؤرخون مهد الإنسانية هي البقعة المنحصرة بين الرافدين والتي تسمى بلاد ما بين النهرين.

تعود هذه الحضارة إلى العصر الحجري، فقد عثر العلماء على آثار للحضارة السومرية اعتبروها ركن الحضارات الآسيوية.

فالحضارة السومرية وليدة التراب والماء، فقد صنعت الأواني الخزفية والآجر للنقش والكتابة. وقالوا بأن الإنسان مجبول من الماء والطين.

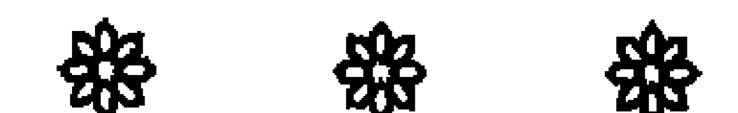
كانت بلاد الرافدين ملتقى الشعوب المختلفة حيث هاجر إليها الساميون واستقروا بها بعد تنقلات عديدة فأنشأوا فيها عدة دول منها: الدولة البابلية والآشورية.

دولة بابل: مؤسس هذه الدولة حمورابي وكانت بابل البوتقة التي انصهرت فيها الحضارات السومرية والسامية. وكان لهم الفضل في إحلال اللغة السامية محل اللغة السومرية. فمكنت الفكر من الانطلاق. وقد حل (مردوك) الإله الواحد محل الآلهة المتعددة. فحمل إلى الفكر البشري فكرة التوحيد وهي فكرة سامية. وقد وضع حمورابي شرائع ما تزال أساساً يرتكز عليه الفكر والوجدان البشري.

دولة آشور: وقد جاء الآشوريون ولكنهم لم يأتوا بشيء جديد في مجال الفكر لكن علاقتهم بالسوريين والمصريين واليونان مكنتهم من حمل الحضارة البابلية إلى الشعوب الأخرى ونشرها.

وقد كان للفكر الإيراني الفارسي. والهندي والصيني أثر كبير على الفكر اليوناني وعندما خرج الإسلام من الجزيرة العربية واعتنقته شعوب فارسية وسورية ومصرية لها تراثها الفكري ومعتقداتها الدينية، لم تتخل هذه الشعوب عن حضارتها فأدخلت في الإسلام من حيث تدري أو لا تدري عناصر غريبة عن الإسلام ظهر أثرها العميق في الفرق المختلفة وعند المتصوفين والفلاسفة. وعندما انتقلت الحضارة الإغريقية اليونانية من الشرق إلى الغرب بتأثير الحضارة الإسلامية. كان للعرب الفضل الأكبر في إطلاع أوروبا على الفكر اليوناني الممزوج بالفكر الإسلامي والفكر الشرقي.

ذلك لأن الفلاسفة اليونان مثل أفلاطون وأرسطو وأفلوطين. وصلوا إلى الغرب عن طريق الفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي. قبل أن يصلوا عن طريق المفكرين البيزنطيين الذين انتقلوا إلى غرب أوروبا بعد فتح القسطنطينية عام ١٤٥٣م.



الفلسفة اليونانية

كانت بلاد اليونان موطن الانفتاح في قلب البحر المتوسط ما بين آسيا وأوربا وإفريقيا.

وفي بلاد اليونان نشأ الشعب اليوناني وفيه ميل إلى الجمال والفن وتوق إلى المعرفة، وعندما سكنت الغزوات اتسعت شواطئ آسيا الصغرى لتبادل العلاقات بين شعوب آسيا العريقة في القدم وبين اليونان. وقد نشأت ثقافة يونانية مزيج من الثقافة المصرية والثقافة البابلية والفينيقية والفارسية وهكذا تغذى العقل اليوناني من عصارة عقول الشعوب وحضاراتها وثقافاتها. ولا شك أن الثقافة القديمة التي تمثلها اليونان. مؤلفة من عناصر دينية وعلمية وفنية تختلط فيها الخرافات والأساطير بالحقائق التاريخية.

ولكن مفكري اليونان غربلوا ومحصوا واختاروا ثم قابلوا وقارنوا بين مختلف الشعوب محكمين عقولهم حتى توصلوا إلى الصواب. فكان لهم علم المنطق الذي كان في أصل الفلسفة واصل الطريق في التنقيب وجعلوا للعقل المقام الأول في العلم والعمل.

وقد كان أسلوبهم العقلي الجديد وطريق الشرقيين الصوفية. القطبين اللذين نمت بينهما وتطورت الحضارة اليونانية في أوجها في القرن الخامس ق.م.

فالفكر اليوناني كما يبدو لنا في فجر تاريخه ليس فكراً بدائياً، لأن وراءه ماضياً حافلاً لا نزال نجهله.

أقسام الفلسفة اليونانية:

١– من طاليس إلى سقراط (من ٧ ـــ ٥ ق.م)

كان الفلاسفة والحكماء يهتمون بمعرفة العالم ونشأته وتكوينه وعناصره أي فلسفة كونية (التوجيه الكوسمولوجي).

٢- سقراط – أفلاطون – أرسطو (من ٥ ــ ٤ ق.م)

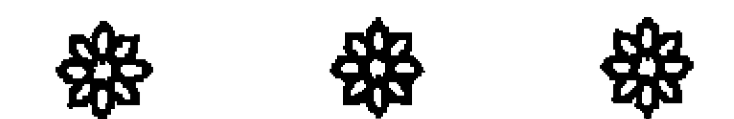
كان الفلاسفة يهتمون بدراسة ومعرفة الإنسان وطبيعته وميوله وسلوكه مع بعض النظرات الماورائية (الميتافيزيقيه). أي أن الفلسفة كانت فلسفة إنسانية، والتوجيه توجيه طبيعي سيكولوجي.

٣- من وفاة أرسطو إلى نشأة الافلاطونية الحديثة (٤ ق.م – ٣ م).

كانت الفلسفة فلسفة أخلاقية، توجيه خلقي أدبي.

٤- الأفلاطونية الحديثة (٣-٦م)

الفلسفة هي فلسفة دينية وكان التوجيه فيها ديني المنشأ.



سقراط ٤٦٩ - ٣٩٩ ق.م

سقراط والسقراطيون:

كان جميع الفلاسفة الذين عنوا بالفلسفة في أثينا قبل سقرط غرباء عن أثينا وسقراط أول فيلسوف أثيني الأصل.

وقد بلغت أثينا ذروة مجدها وازدهارها في عهد بريكلس، عرفت بعده انحطاطاً سياسياً وخلقياً واقتصادياً. بلغ في خلاله الفكر الفلسفي والعلمي أعلى درجاته، وقد بزغ فجر عالم جديد مع سقراط وأفلاطون وأرسطو. حيث وفق الثلاثة بأنهم تقدموا بقدرتهم على التعبير لا بقوة ابتكارهم فقط.

وقد ظهر سقراط في بيئة سيطر فيها على الفكر اليوناني نزعتان متقابلتان:

١- نزعة ما ورائية تعني بالرياضيات والفلك والطبيعة.

٢- نزعة سوفسطائية تنكر قيمة الفكر البشري وتضع الخطابة فوق كل شيء.

وقد حارب سقراط كلتا النزعتين، وبنى فلسفته على أسس جديدة بحيث خط للفكر الإنساني طريقاً لا يزال نسير عليه حتى يومنا هذا.

لقد حوّل سقراط التفكير التأملي اليوناني إلى اتجاه جديد وذلك برفضه الفيزيقا وتركيزه على المسائل الأخلاقية. إن الفلاسفة الأولين قد أخضعوا الإنسانية إلى النظر في الواقع الفيزيقي الخارجي. لذلك أطلق عليهم أرسطو اسم الباحثين في الطبيعة. أو أصحاب الفيزيولوجيا. لأنهم درسوا طبيعة الأشياء. وقد حاول جميع الفلاسفة قبل سقراط أن يصفوا طبيعة الأجسام السماوية. وكان لهم بعض الاهتمامات بدراسة الرياضيات والفلك مثل فيثاغورث. أو دراسة الطب وعلم الأجنة مثل انكساغوراس.

وكان أغلبهم يهتم بالمشكلات الطبيعية الشائعة عندئذ مثل أسباب الـــزلازل وأقواس قزح أو فيضان النيل وطبيعة العالم.

حياة سقراط:

سقراط فيلسوف يونان أثيني الأصل. لا نعرف عنه شيئاً إلا ما رواه لنا بعـــض الكتاب الذين أعطونا عنه أوصافاً وما رواه لنا خصومه والمعجبون به إذ أنه لم يترك لنا أثراً مكتوباً فهو لم يؤلف شيئاً ولم يكتب شيئاً على الإطلاق وكل المعلومات عنه وردتنا عن طريق أفلاطون وأرسطو وممن عاشوا معه، إذ قضى حياته معلماً مبشراً، فاستحق لقب (أبو الفلسفة). أن تمثال سقراط الذي وصل إلينا من أنقاض التمـــاثيل القديمة يبين أن سقراط كان بعيداً عن الوسامة. فهو ذو رأس أصلع ووجـــه كبـــير مستدير وعينين عميقتين ذات فراسة وأنف عريض كبير. لقد كان رأسه أقـــرب إلى رأس عتال منه إلى رأس أعظم الفلاسفة شهرة.

ولكن لو تأملنا ثانية في هذا التمثال فإننا نراه أنه يوحي إلينا بالدماثة واللطافة الإنسانية والبساطة التي جعلت من هذا الفيلسوف والمفكر الوطني معلماً محبوباً من قِبَل أحسن شباب أثينا. وإننا نرى من وراء ألفين وثلاثمائة سنة هيئة سقراط الغليظة المكسوة بنفس الثوب المهلهل وهو يسير على مهله في الأماكن الطلقة غـــير مهتـــم بالناس ولا بسخافاتهم. بل كان يجمع الشباب والمتعلمين حوله ويســـتدرجهم إلى إحدى زوايا أروقة المعبد المظلمة ويسألهم أن يحددوا ويعرفوا كلامهم. وكان من بين هؤلاء الشباب:

١- رجال أغنياء كأفلاطون يستمتعون بهجومه وقدحه للنظام الديمقراطي في أثينا.

٢- وكان منهم أيضاً شباب اشتراكيون أحبوا في سقراط عدم اهتمامه بفقره.

٣- وكان منهم بعض الفوضويين الذين يرون أن جميع سكان العالم يجب أن يكونوا أحراراً بعيدين عن القلق مثل سقراط. وأن لا يوجد في العالم أسياد وعبيد وقـــد

شعر هؤلاء الشباب مع معلمهم أن الحياة بغير بحث عن الحقيقة. وبغير معرفة ليست جديرة بأن يعيش فيها الإنسان.

ومن الصعب أن يعرف أحد كيف عاش سقراط فهو لم يعمل في حياته قط، و لم يهتم بالغد. وكان يأكل عندما يطلب منه تلاميذه أن يشرّف موائدهم وهذا يدل على أنهم أحبوا عشرته ومرافقته. ولكنه لم يكن يستقبل في بيته استقبالاً حسناً، و لم يرحب به لأنه أهمل زوجته وأولاده.

كان سقراط كسولاً في نظر زوجته لا يصلح لشيء. لم يوفر لعائلته من الغذاء سوى الخبز. ولكن زوجته قد أحبته وأحبت الحديث والحوار معه. إذ كان يدور بينهما حوار لم يسجله لنا أفلاطون. فحب زوجته له بدا عندما حكم عليه بالإعدام إذ لم تقو على رؤيته يموت عندما تجرع السم مع أنه تجاز السبعين من عمره.

ومن الأسباب التي جعلت تلامذته يحبونه ويبجلونه. أنه كان رجلاً كما كان فيلسوفاً، إذ عرض نفسه للخطر لإنقاذ صديق له في المعركة.

وكان ذا إرادة قوية. قادراً أن يشرب باعتدال دون إفراط أو وجل فهو إنسان نبيل فاضل أحبوا فيه كثرة اعتداله في حكمته. لقد كان هاوياً للحكمة لا محترفاً لها وقد قيل أن صوت الرب أعلن أن سقراط أحكم أهل اليونان وفسروا هذا القول أنه استحسان لقوله: «إنني لا أعرف سوى شيئاً واحداً وهو أنني لا أعرف شيئاً».

نزاهة سقراط وزهده:

لم يكن هدف سقراط من تعليم الناس وتهذيبهم الطمع بالمال، إذ أن كل من كان في أثينا يعلمون الناس بقصد التعيش وابتزاز المال.

كان يقول لتلاميذه أن السعادة ليست في البذخ والترف وأن الشقاء ليس في التقشف في الطعام والشراب واللباس والعيش.

وكان يقول: (الموت ولا العار) إذ أن الكثير من الناس يظن أن الموت فنـــاء، ويجهل ما يخبئه للإنسان من خيرات. بل يظنون أن الموت يخفي لهم الشرور العظام.

كان يقول أيضاً: إني أجلكم يا رجال أثينا وأحبكم، ولكن الله أحــــق بــأن يطاع. ولن أكف عن دراسة ودرس الفلسفة ولن أكف عن نصح كل واحد منكم، وليس في طاقة يدي أن أصطنع لمدينتكم معروفاً أجمل من تفرغي لخدمة الله، ولـــن يشغلني شاغل سوى أن أحثكم أن لا تؤثروا الاهتمام بأجسادكم وأموالكم علـــى الاهتمام بالنفس، لأن الفضيلة لا تحصل من الغنى، بل أن الغنى والخيرات جميعاً عامة وخاصة تحصل جميعها للناس من الفضيلة.

مباحثة سقراط للشعراء والحكماء:

كان سقراط يجالس الشعراء ويباحثهم، فوجد أنهم ينظمون الشعر لا بفضـــل الحكمة بل بفضل موهبة طبيعية، إذ أنهم لا يدركون معاني ما يقولـــون. فقـــال: ودعت منازل الشعراء بعدما عرفت أني أفوقهم كما فقت أرباب السياسة.

ثم نزع إلى الصناع أصحاب المهن والصناعات. فوجدهم يعرفون الكثير مـــن الصناعات التي لا يعرفها إلا أنهم كانوا يدعون أنهم يجيدون سائر العلوم العالية كما يجيدون صناعتهم وهذا ما يشوب فضل حكمتهم ومعرفتهم.

وحي دلف:

قال القضاة: ما الذي أدى إلى شهرتك يا سقراط؟ وما هو ســـبب النميمـــة عنك؟ وما شأنك؟ قال سقراط: سأقول لكم ما الذي اكسبني هذه الشهرة. وألصق بي هذه التهمة. وسأروي لكم مقالة صدق لا يختلف في صحتها.

لم أصل إلى هذه الشهرة يا رجال أثينا إلا بالحكمة التي تلقيتها من إله دلـــف (معبد في مقاطعة فوسيده) في الجنوب الغربي من جبل برناس. مكتوب على واجهة المعبد: «اعرف نفسك وإياك والإفراط».

وكان هذا المعبد قبلة الوثنيين مهبط وحيهم. حتى أغلقه تيودوسيوس الكبير عام ٣٨٥ ق.م وهذا شاهد على حكمته. وقد سأله بعض الحكماء هل من حكيم أوفر من سقراط حكمة؟ فأجابته العرافة: (كلا لا أحكم من سقراط).

والذي ساقني إلى ما أقول هو الواجب الذي يقضي علي أن أكشف لكم سبيل النميمة إليّ وبقيت أفكر لماذا قال الإله أني أحكم البشر مع أني لا أعرف لنفسي شيئاً من الحكمة. فالله لا يخدع ولا سبيل له إلى الخداع. وأردت أن أتأكد من صحة هذا القول فاتجهت إلى أحد الحكماء فلما بلوت الرجل وسبرت غوره. وبدا لي يا رجال أثينا أنه حكيم في نظر الناس ولا سيما في عيني نفسه. إلا أنني وجدت أنه لا حكمة عنده فهو يدعي العلم مع جهله.

أما أنا فلا أعرف شيئاً ولا أدعي المعرفة فعلمت بأني أحكم منه لأن الواقع لا حكيم إلا الله وحده. وأن الحكمة البشرية لا شيء وأن الله ذكر سقراط كأنه يقول: إن الحكيم بينكم أيها الأنام من يماثل سقراط (معتقداً أنه ليس من الحكمة على شيء).

فلسفة سقراط:

لقد جاء قبل سقراط فلاسفة أقوياء مثل طاليس وهرقليطس. وفلاسفة دهاة مثل زينون. وعرافون مثل فيثاغورث. ولكنهم كلهم كانوا فلاسفة طبيعيين. قال سقراط أن هذه الفلسفة حسنة ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها وهي عقل الإنسان. فما هو الإنسان؟ وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل؟ لذلك كانت فلسفته فلسفة إنسانية. وقد تحدث سقراط عن العدالة ما هي، وعن الموت والفضيلة، والشرف والأخلاق والنفس.. فتناول في بحثه كل الأمور الأخلاقية والنفسية.

وقد قال أرسطو عن سقراط: أن سقراط شغل نفسه بـ:

١- مكارم الأخلاق.

٢- واستخدم الأدلة الاستقرائية.

٣- والاستدلالات القياسية.

٤- ويعتبر أول من آثار مشكلة التعريف.

٥- وأنه بحث عن الماهية، أي ما هو الشيء من ذاته؟

ولكن أفلاطون: صور لنا سقراط بصورة هي أكثر الصور غزارة وشمولاً فسقراط في رأي أفلاطون: هو المتحدث الرئيسي تدور محادثته عن طبيعة الفضيلة. والفضائل الجزئية. فالفضيلة عنده معرفة وعلم. أما الرذيلة فهي جهل. فهو يعرض مناقشته في صور قياسية تبدأ بمقدمتين وتنتهي بنتيجة، ثم إن محادثته تتخذ صورة توجيه أسئلة متعددة إلى إنسان واحد يجيب عليها. وقد قال: أن كل إنسان يعمل في نفسه مبدأ المعرفة وبذورها.

وتوصل إلى ذلك من استخدامه طريقتين هما:

١- طريق السخرية والتهكم ممن يدعون المعرفة.

٢- طريق التوليد أو الاستقراء.

هذا المنهج الذي اتبعه سقراط في فلسفته. كان يستخدمه مع من يعرض عليه الأسئلة ليجيبه. فكان يوجه السؤال الأول إلى محدثه ويطلب منه تحديد وتعريف بعض الحقائق ثم يظهر له وهن وضعف تعريفه بأسئلة يوجهها إليه ويطلب منه الإجابة بنعم أو لا. ثم يضع هذه الإجابات غير المترابطة في قياس حتى يبين أنها تدحض إجابة المجيب عن السؤال الأول. فيسخر منه ثم يطلب منه ثانية اقتراح وتحديد تعريف آخر. ثم يعالج الإجابة بنفس الطريقة الأولى فيظهر المجيب كأنه يناقض نفسه ولا يعرف ما كان يظن أنه يعرفه حتى ينتهي به إلى التحديد والتعريف

والإجابة الصحيحة من المجيب نفسه. وهذه هي طريقة التوليد عنده. فكان يقـــول: إنني أولد الأفكار من العقول كما تولد القابلة النساء.

لذلك كان يميل بعض الناس بوصفه (الماكر) وكلمة المكـــر تعـــني باليونانيـــة التهكم والسخرية. فيقولون أن سقراط يدعي أنه يعرف أقل مما يعرفونه في حين أنه يعرف أكثر مما يعرفونه.

وقد قال أفلاطون: أن شخصية سقراط شخصية مذهلة وذات قيمة فريدة فهو يمتاز بضبطه لنفسه ورباطة جأشه الهائلة. وقوة احتماله ومخالفته العجيبة لكل كائن بشري آخر حياً كان أو ميتاً.

وكان ذا صلابة وعزيمة تبدو في شخصيته عندما خاطب المحكمة وهو يدافـــع عن نفسه بعد أن اتهم أنه يفسد الشباب ولا يعتقد بآلهة المدينة.

المعرفة عند سقراط:

إن المعرفة الصحيحة عند سقراط لا تكون إلا بالفضيلة وأن المعرفة لا تكـــون ممكنة إلا إذا وجد نظام ثابت في الكون وهذا النظام لا يمكن تصوره إلا إذا وجدت آلهة حكيمة تدبر الأمور وتعني بشؤون البشر. وهذا النظام لا يمكن أن يكون علـــى الصعيد الإنساني إلا إذا كانت للإنسان نفس خالدة تنال في العالم الآخر الثواب أو العقاب حسب استحقاقها.

فسقراط أول من آمن بوجود حقيقة ثابتة مستقلة عن الحقيقة المحسوسة. وآمن بوجود المعرفة الصحيحة التي لا تكون بدون فضيلة.

لذا نرى أن سقراط يدعو إلى اتحاد قام بين (العمل والفكر) إيمان سقراط بوجود عالم مثالي ثابت وبوجود نظام يسير الكون جعله يلاحظ أن الحواس لا تستطيع أن تدخل هذا العالم المثالي فتوصل إلى برهان جديد على وجود النفس وتحديد طبيعتها بأنها قوة مدركة مستقلة عن الحواس لا يؤثر فيها الزمن الغابر.

وقد تصور سقراط أن هناك حياة أخرى عرفتها النفس قبل الحياة الأرضية وتعرفت خلالها إلى الحقائق الإلهية الخالدة.

وقال: أنه لا بد من الحكمة في الحياة التي ترتكز على المعرفة والفكر، لأن الفضيلة عنده تفترض المعرفة بل هي المعرفة ذاتها. وأن القوانين الخلقية تستمد معناها وجوهرها من طبيعة الفرد والمجتمع.

لذلك قيل أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض لاهتمامه بالإنسان وقد وضع برنامجاً للفكر الإنساني لا يزال برنامجاً للتفكير الفلسفي حتى اليوم فقال: إن معرفة النفس تؤدي وتفرض معرفة قواها وميولها ونزعاتها وهذا هو موضوع علم النفس.

وأن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة جوهرها وأصلها ومصيرها. وهذا هو موضوع علم ما وراء الطبيعة.

وأن معرفة النفس تؤدي إلى معرفة القوانين المنطقية للتفكير الصحيح وهذا موضوع علم المنطق.

وإن معرفة النفس: تؤدي إلى معرفة طرق سلوكها وفقاً لطبيعتها الخاصة وهذا الموضوع علم الأخلاق.

وقد أخذ سقراط هذا القول (اعرف نفسك) الذي كتب بأحرف من ذهب فوق مدخل معبد دلف، اتخذ هذا القول شعاراً له. وبرنامجاً لبحثه الفلسفي فحاول تحليل الطبيعة البشرية ومعرفة حقيقتها.

هذه الأفكار جعلها سقراط غذاء للفكر البشري خلال (٢٥) قرناً وإن كنا نجهل آراء سقراط مفصلة إلا أنه شق الطريق التي سار عليها أفلاطون وأرسطو.

وقد حدد العلاقات بين الله والعالم. وأدخل فكرة الغائية في التفكير الفلسفي. لأن العلة الفاعلة عنده خاضعة لعقل حكيم مدبر. فسقراط يعتبر من أضخم ممثلي العقل البشري.

نهاية سقراط والحكم عليه بالإعدام:

إن الأسئلة التي كان سقراط يوجهها إلى الشباب. عن الفضيلة والأخلاق والعدالة، والدولة. وكيف يمكن إنقاذ الدولة؟ وإيجاد قيم أخلاقية جديدة في أثينا. كل هذه الأسئلة دفعت أثينا إلى الحكم على سقراط بالموت، متهمة إياه بالفساد الخلقي.

ولكن المواطنين الاثنيين الكبار في السن كانوا على استعداد أن ينقذوا سقراط إذا رجع إلى الاعتراف والإيمان بالآلهة المتعددة. ودعوة الشباب إلى العودة إلى المعابد وتقديم الأضاحي لآلهة آبائهم.

لكنه رفض كل هذا لأنه يعتقد أن هذه العملية لا أمل فيها. فقد آمن بالإله الواحد. وآمن بالموت وأن الموت لا يقضي عليه تماماً. وآمن بأن هناك شريعة أبدية لا تقوم على دين ضعيف كالدين الذي آمنت به أثينا.

وقد ذكر أفلاطون عن موقف سقراط الصلب العنيد أمام المحكمة التي حكمت عليه بالإعدام. وإدانته بأنه مفسد للشباب. فقد عارض سقراط ظلم الطغاة وظلم الشعب فقد كان يجازف بحياته مجازفة كبيرة. لأنه كان يعتقد أنه كان يتلقى الأوامر من الله سواء عن طريق النبوات والأحلام أو شتى الطرق.

دفاع سقراط:

لقد دافع سقراط عن نفسه أمام القضاة. وقال أن خصومه أوحوا إلى القضاة وأقنعوهم وما ذلك إلا حسداً ونميمة. فما عليه إلا أن يطيع ويذعن للقانون. ولا بد أن يحتج وهذا هو المرضي عند الله.

دعوى الخصوم: يقول الخصوم في شكواهم: أن سقراط مجرم بتقصيه سرائر الأرض والسماء عن فصول وبإبداله الحق بالباطل. وبتعليمه هذه الأمور للآخرين.

دفاع سقراط: وقف سقراط يخاطب قضاته بحكمة سنية وطمأنينه مقدسة فقلما نجدها في غيره من شهداء الحق فقال: أن أشد ما في هذه الحياة استبداد الظلم بأهل الاستقامة والوداعة.

اعلموا: أن سقراط كان أشد احتراماً وتقوى وعلماً لشرائع الدولة وهو الذي هذب الأثنيين ومع هذا يتهم ويشكى ويقضى عليه بالموت ظلماً، بينما كان ألف كافر وخائن وفاجر يعيشون في ظل الجمهورية بكرامة ومجد ونعمة عيش.

ثم قال: لا غرابة في دولة تقدر العدد أكثر من العلم والمعرفة، ولا غرابة أن تسود الفوضى في دولة يعمها الجهل. أليس من الجهل أن يحل مجرد العدد محل الحكمة؟. الواقع أنه لا يمكن إنقاذ مجتمع وجعله قوياً إلا إذا تولى أمر هذا المجتمع أحكم رجاله وأعقلهم.

لقد أعلن سقراط حقوق الإنسان. وضرورة حرية الأفكار.

ولقد رفض سقراط أن يطلب الرحمة من الجماهير. وفي حين أراد القضاة إطلاق سراحه. وكان الهرب من السجن في أثينا من السهولة بمكان. إذ طلب منه صديق (أقريطون) وهو يتضرع إليه أن يهرب وسقراط يرفض ذلك ويقول بأن عليه أن يبقى في أثينا ويطيع قوانينها.

ولكن الجماهير الغاضبة طالبت بإعدامه قائلة: ألم ينكر سقراط وجود الإلهة ويل له لأنه علم الناس فوق طاقتهم على التعلم. وهكذا حكموا عليه بشرب السم وقد بلغ السبعين. واعتقد أنه قد حان الوقت ليفارق الحياة. وأنه قد لا يموت أبداً بهذه الطريقة المفيدة لتدعيم مبادئه.

ما أعمقه وما أهوله عندما يقول لقضاته بتلك البساطة السامية:

لقد دنت ساعة الرحيل. أما أنا فإلى الموت. وأما أنتم فإلى الحياة، فهل حظ أثينا أفضل؟ لا أحد يعلم إلا الله.

ثم قال: إن موت الصلاح والفضلاء حياة ونماء وازدهار للبشرية. كما تكون حياة الشجرة وفروعها وأغصانها يموت نواة صالحة.

وقال: إن رجال الفضل الذين صرفوا أيامهم في خدمة الإنسانية وتثقيف جهالها وتخفيف آلامها. وبذل الخير والمعروف إلى أفرادها فهؤلاء جميعاً وأن اضطهدوا وعذبوا وعوقبوا في عيون الناس، فإن ذكرهم خالد وغرر إحسانهم وفضائلهم أنشودة العصور والأيام لأن الفضيلة المتألمة أقوى من الرذيلة المنتصرة.

وقد ذكر أفلاطون في محاورة فيدون موقف سقراط عند موته، بأنه كان يؤمن بوجود حياة بعد الموت. وقد قال لأصدقائه: افرحوا وقولوا إنكم توارون في التراب جسدي فقط.

وقد ذكر أفلاطون ما قاله سقراط قبل وفاته: بعدما قدم إليه السجان السم ليشربه. قائلاً له: عليك يا سقراط أن تمشي بعد أن تشرب السم إلى أن تشعر بثقل قدميك فتستلقي. وبهذا يسري السم في جسدك فأخذ سقراط الكأس بألطف وأسهل طريق وبدون وجل أو تغير في لونه قائلاً له: عليّ أن أصلي أولاً إلى الله ليسهل رحلتي من هذا العالم إلى العالم الآخر.

ثم رفع الكأس إلى شفتيه في هدوء تام وابتهاج. ولم يتمالك أصدقاؤه والمشاهدون شعورهم وأنفسهم فانهمرت دموعهم وأجهشوا في البكاء. وصرخ صديق له صرخة عالية حزناً عليه. ولكن سقراط وحده احتفظ بهدوئه وقال: ما هذا الصراخ والصخب. لقد أبعدت النساء عن هنا كي لا أشعر بالإهانة. في مثل هذه الطريقة. أتركوني أموت في سلام. اهدأوا واصبروا. وعندما سمعوا ذلك منه كبحوا دموعهم. واستمر سقراط في المشي هنا وهناك إلى أن بدأت ساقاه تخونه ولا تقوى على حمله فاستلقى على ظهره حتى لم يعد يشعر بجسمه.



أفلاطـــون

يعتبر أفلاطون أشهر من سبك آراء سقراط في قالب فلسفي. وقد تمخضت عن آراء سقراط آراء أفلاطون. وأهم هذه الآراء. أن العالم المنظور ليس هو الكون بكامله بل هناك عالم آخر تقوم فيه حقائق الأشياء التي لا تدرك بحواسنا إلا ظلالها. وأن العالم الآخر هو عالم المثل والأفكار المجردة والحقائق الأزلية ولكي يحصل الإنسان على السعادة عليه أن يعرف قيمة الفضائل. كالعفة والشجاعة والعدالة والحكمة. وأن يتقيد بنظام الدولة المثالي. ليضمن للأفراد السعادة ويضمن للدولة البقاء والديمومة.

حياته:

ولد أفلاطون في أثينا ٤٢٧ ق.م. من أشرف البيوت وأعرق الأسر وقد اتصل بسقراط بسن العشرين، ولازمه مدة (١٨) سنة، ثم سافر إلى كريت. ثم ايطاليا الجنوبية وصقلية ومصر.

وفي عام ٣٨٧ ق.م فتح أفلاطون مدرسة للتعليم في أثينا. ثم ترك التعليم من أجل السفر. ثم عاد إلى أثينا وتابع نشاطه الفكري إلى أن مات عام ٣٤٨ ق.م عن عمر يناهز الثمانين عاماً.

آثاره:

لم يصل إلينا مؤلفات عن أفلاطون بل الذي وصل هو مجموعة محاورات أعدها للجمهور. وقد صنفها مؤرخو الفلسفة كما يلي:

١- محاورات سقراطية: كتبها في حياة سقراط وبعيد موته.

٢- محاورات سن الشباب: فيها تحرر من أثر سقراط ووضع بذور فلسفته الخاصة مثل كتاب الجمهورية ــ فيدون.

٣- محاورات سن النضج: تبدو فيها آراء فلسفة أفلاطون واضحة متحررة من آراء أستاذه أفلاطون.

٤- محاورات الشيخوخة: تبدو فيها فلسفته بجميع مظاهر الكمال وتظهر آراؤه في المشكلات الهامة.

وقد نهج أفلاطون في محاوراته ثلاثة طرق:

١- طريق الحوار ٢- الجدل الأفلاطوني ٣- الخرافة

فلسفته:

يتصف المذهب الأفلاطوني بالبحث عن الحقيقة. ففكر أفلاطون ديناميكي متطور حتى النهاية.

أهم الموضوعات التي تناولتها فلسفة أفلاطون:

١- المدينة الفاضلة.

٢- نظرية المثل.

٣- مذهبه في الكون.

٤- نظريته في المعرفة.

٥- أدلته على الخلود.

جمهورية أفلاطون: المدينة الفاضلة:

لقد ألف أفلاطون كتاباً سماه الجمهورية عرض فيه مبادئ العدالة، ونظام الحكم، وتنظيم الدولة تنظيماً مثالياً.

العدالة:

تظهر العدالة في الوظائف الموزعة على الأفراد، وعلى الحكام أن يوفقوا بين حاجات المجتمع ورغباته المتباينة.

النفس الإنسانية:

أن النفس عند أفلاطون فيها ثلاث قوى:

- قوة رفيعة هي: العقل.
- وقوتان هما: النفس الغضبية مركزها القلب والنفس الشهوانية ومركزها البطن.

وإن الشرط الأساسي لسعادة النفس هو صحتها، ولا تكون صحة النفس إلا بتوازن قواها وسيطرة العقل على الشهوات.

وقد أراد أفلاطون أن يطبق هذه الآراء على السياسة في الجمهورية إذ يقابل النفس بقواها ثلاث طبقات في المجتمع:

- طبقة ذهبية وهم الحكام تتألف من الحكماء والفلاسفة والعقلاء.
- طبقة فضية وهم الجنود وتتكون من الشجعان.

طبقة نحاسية وهم العمال المنتجون، تسيطر عليهم الشهوات، وفضيلتهم العفة، ولا تحقق المدينة الفاضلة إلا إذا قادها العقلاء.

ولا بد من تعليم الجنود الرياضة والشعر والموسيقى التي تتغنى بمديح الله ومزايا رجال الخير. ويجب أن تكون الرياضة شديدة وعنيفة لتقوية الجسد وتنميته، ويجب أن يهيأ للمدينة الفاضلة رجال صالحون. ووظيفة الرئيس أن يحفظ وحدة الدولة. وأن الشعور بضرورة هذه الوحدة في أولى فضائله. ولا يتخلق الرؤساء بهذه الفضيلة إلا إذا عاشوا عيشة مشتركة. فلا ملكية خاصة. ولا ذهب ولا فضة ولا عقار ولا وراثة. وأن يعشوا عيشة الإخوة. ويتصرفوا بالصفة السقراطية ومزاياها الأربع: الحكمة – الشجاعة – العدالة – العفة.

وحدة الدولة:

لا تكون وحدة الدولة إلا بسن القوانين. التي تتضمن أربعة أمور مهمة:

١- اشتراكية النساء والأولاد.

٢- التربية العلمية والسياسية.

٣- التمارين الرياضية والخلقية للرجال والنساء.

٤- تأمين قيادة الدولة من الفلاسفة.

ويجب أن يختار الفلاسفة لقيادة الدولة من الحكماء والعقلاء.

وأن الروح الفلسفية عند أفلاطون تعني: المحبة والنظام والنور وتمجيد قوى العقل والقلب.

ويجب أن يتعلم الجنود الحساب والهندسة والفلك والجدل والموسيقى.

ويبدأ سن الجندية من (١٦-٢٠) سنة. ثم يتمرن الجندي على الجدل لمدة خمس سنوات، ثم يقضي بعدها خمسة عشر سنة في الوظائف الإدارية والعسكرية. ولا ينتقل إلى طبقة الرؤساء إلا بعد بلوغه سن الخمسين.

١٦ - ٢٠ سنة جندية.

٢٠ - ٣٠ تدريب على الأعمال السياسية والعسكرية.

٣٠ - ٣٥ تدريب على الجدل.

٣٥ - ٥٠ وظائف إدارية وعسكرية.

انحطاط المدينة الفاضلة:

لا تبقى المدينة على حالها. بل ينشب صراع بين الطبقات. حتى تسود طبقة الجنود ويتفشي حسب الكسب ويهمل العلم. ويصبح داخل المدينة مدينتان: دولة

المعوزين. ومدينة الأغنياء. وتثور طبقة المعوزين ويفرضون الحكم الديمقراطي والحرية والمساواة. التي تقضي فيما بعد إلى فقدان الحرية وتسليم مقاليد الحكم إلى رجل طاغية يقضي على المدنية بجهله للحرية الحقة.

كتاب النواميس:

لقد اختلفت فلسفة وسياسة أفلاطون في كتابه النواميس في كتابه الجمهورية. إذ تخلى عن الشيوعية واشتراكية النساء والأملاك.

وقد اشترك الكتابان (الجمهورية والنواميس) في ضرورة التربية تحت إشراف الدولة. وضرورة الخضوع لله والتمسك بالدين.

لأن البشر ملك لله، والغاية من التربية غرس مبادئ الدين في قلب الشبيبة واعتبار الكفر جناية لا تغتفر.

نظرية المثل:

المعرفة تذكر شرحها من خلالها نظرية المثل والمعرفة.

إن نظرية المثل تعتبر حجر الزاوية لفلسفة أفلاطون. وهي ناتجة عن استخدامه الاستقراء السقراطي، والجدل الأفلاطوني، وتعتبر هذه النظرية أشهر جزء من أجزاء كتاب الجمهورية.

أن أفلاطون: يميز بين الحقيقة والظاهر، وبين طريق الحقيقة والظن أو بين المعرفة والرأي.

إن الظاهر: هو ما يقع تحت حواسنا ويكوّن الموجودات الجزئية التي تتصف بالصفات المتضادة. مثال: إن الجميل يكون جميلاً من ناحية. وقبيحاً من ناحية ثانية. فالأشياء الجزئية متوسطة بين الوجود المطلق والعدم المطلق.

لذلك لا تصلح هذه الأشياء الجزئية أن تكون موضوعاً للمعرفة بل موضوعاً للرأي لأن المعرفة لا تكون إلا بالأشياء الثابتة التي لا يعتريها تغيير ولا تحتوي على الأضداد.

فالرأي: يكون عن العالم المحسوس.

والمعرفة: تتعلق بعالم أزلي لا تدركه الحواس.

عالم المثل:

إذا نظرنا إلى الناس حولنا نراهم يشتركون ببعض الأمور. ويختلفون بأمور أخرى. وإن الأمور المشتركة بين الناس حتى التي لا تقع تحت الحواس هي العدالة ـــ المساواة. يسميها أفلاطون (مثالاً) وهذا المثال هو الموضوع الحقيقي للمعرفة.

صفات المثُل:

١- **المثل أجناس:** تدخل في المثل الأشياء المتجانسة. فكل القطط تدخل تحت جنس القط المثالي.

والمثال جوهر وهو ثابت لا يتبدل. أزلي لا يفسد. أما الأشياء المحسوسة الموجودة فهي خاضعة للتبدل والفساد.

٢- **المثل أعداد:** إن المثل تترتب أنواعاً وأعداداً ويتصل بعضها ببعض بشكل منظم ويشارك بعضها بعضاً بصفات مشتركة. فالحكم والشجاعة والعدالة والعفة تشترك في صفة واحدة هي الفضيلة.

٣- **المثل قائمة بذاتها:** هي الحقائق التي لا حقائق بعدها. أما الجزئيات التي تدركها الحواس فليست حقيقة. فالأسرّة المتعددة ليس لها إلا مثالٌ واحد لأنها نسخ متكررة عن السرير الحقيقي الوحيد (المثال).

وإن تصور المثال هو المعرفة. أما الإدراك الحسي للأسرّة فهو مجرد رأي. كما أن انعكاس السرير في المرآة هو مظهر فقط وليس بالسرير الحقيقي. فكذلك الأسرة في عالم المدركات الحسية هي نسخ بـــ . ومظهر للسرير الحقيقي.

إن الحركة الجدلية عند أفلاطون: تحرر الحكم من الظواهر الخادعـــة والــرأي وتمكنه من رؤية الحقيقة المجردة والوصول إلى المعرفة.

لذلك يأتي أفلاطون بتشبيه مشهور عرف باسم خرافة الكهف.

إن الناس في هذا العالم سجناء، والعقلاء الحكماء هم الذين أفلتوا من الأســـر والسجن وشاهدوا الحقيقة.

معنى المثال:

هو المعنى الثابت المعقول مقابل المحسوسات الجزئيات الكثيرة المتغـــيرة والـــتي ينطبق عليها هذا المعنى. والمحسوسات تشارك المثل وتحاكيها وتقترب منها.

أنواع المثل:

١- مثل رياضية: كالتشابه - الوحدة - الكثرة.

٢- مثل قيمية: كالعدل - الجمال - الخير.

٣- مثل طبيعية: كالإنسان - الكائنات الحية - النار - الماء.

مثال الرجولة:

لقد تصور أفلاطون لمثال الرجولة بأنه نور لامع يحيط به آلاف المرايا بعضهـــا المحدب والمقعر والمصقول والمكسور السليم والأملس. كلها تعكس صور الرجولــــة ذاتها التي تتوسط المرايا.

ومع ذلك لا نجد انعكاساً يطبق الآخر فكل منها يعتد في تكوينه على طبيعــــة السطح العاكس. ومن هنا ينشأ الاختلاف بين الرجال أو تنشـــأ صـــور الرجولـــة

المختلفة. فيكون هناك رجال (أخيار أو أشرار)، أو (أقوياء أو ضعفاء) رجال (مستقيمون أو منحرفون) (حكماء أو أغبياء) (عجلون أو متوانون).

الله عند أفلاطون:

صفاته: يصف أفلاطون الله بأنه: عاقل خبير منظم جميل محرك عادل، كامل لا تنوع فيه، ثابت لا يتغير، صادق ـــ حاضر، مستمر، ويرى أننا يجب أن لا نجعل الله موضوعاً للبحث لأن ذلك نوع من الضلال والفجور.

أدلة وجود الله عند أفلاطون:

١ – دليل النظام إن العالم منظم فلا بد من منظم له.

٢ – دليل الحركة: أن العالم يتحرك فلا بد من محرك له.

نظرية المعرفة عند أفلاطون:

يقول أفلاطون: كيف ندرك المثل ونعرفها؟

هل عن طريق الحواس؟ أن الحواس برأيه لا يمكن أن تدرك المعاني المجردة، كالعدالة، والفضيلة والحرية والمساواة، والجمال.

فمعرفة المثل تكون عن طريق العقل. فالمعرفة عنده تذكر.

لأن الإدراك الحسي شيء متغير. فالمدرِك يتغير والمدرَك يتغير والمعرفة الحسية تؤدي إلى الرأي لا إلى الحقيقة.

فالنفس عند أفلاطون أزلية. أي كانت في عالم المثل تعرف كل شيء وتشاهده ولذنب اقترفناه فقدنا هذا النعيم وهبطت نفسنا إلى الأرض فحلت في الجسد الترابي الذي أصبح سجيناً لها وبذلك فقدت النفس معرفة الأشياء الإلهية. ولكن الأشياء الجزئية عندما تعرض على حواسنا فإنها تحيي فينا ذكرى المثل وتعيد إلينا شيئاً من معرفتنا. فالمعرفة تذكر.

الكون عند أفلاطون:

إن عالم الطبيعة نسخة عن عالم المثل، وصورة محسوسة له، حيث يولد كل شيء ليموت. فجميع الكائنات في تحول دائم، وأن أصل الكون هو (المادة أو الهيولى) التي تتصف بأنها متحركة أزلية. والذي يحركها هو الله، وفقاً لقوانين ثابتة.

والعالم كروي الشكل، لأن الشكل الكروي أكمل الأشكال. وهو يدور أبداً حول محوره بحركة دائرية. لأن الحركة الدائرية أقرب الحركات إلى الكمال.

ثم أوجد الله على الكون والعالم الجنس البشري العاقل والجنس الحيواني المتحرك بإرادة، والجنس النباتي الحساس.

الإنسان عند أفلاطون:

إن الإنسان عند أفلاطون في تركيبه عالم أصغر، له جسم متعدد الأعضاء وله نفس ذات قوى متعددة أسمى هذه القوى العقل.

والعقل إلهي في جوهره. قادر على معرفة المثل، والعقل من لدن الله وهذا ما يجعله يعرف المعقولات، ويصل بقوة حدسه إلى الحقيقة الأزلية وللنفس ثلاث قوى: العقل ـ الشجاعة ـ الشهوة.

خلود النفس:

أخذ أفلاطون عن فيثاغورث فكرة وجود النفس قبل الجسد، فهو يؤمن بخلوده وله أدلة على ذلك:

١ـ كل الأشياء لها أضداد يتولد بعضها من الآخر، فالليل يتولد من النهار والموت يتولد من الحياة والحياة تتولد من الموت.

٢ـ نحن نعلم المعقولات الأزلية الخالدة. فلا بد من آلة أزلية خالدة مثلها ألا وهي النفس التي يتصل الموت بينها وبين الجسد لتتصل بالمثل.

٣ـ المعرفة تذكر: إن النفس عرفت وشاهدت المثل قبل ميلادها فهي أزلية وما كان أزلياً فهو أبدي.

٤ـ أن الأخلاق تفرض الثواب والعقاب ولا ثواب عادل في الدنيا، فلا بد من حياة أخرى تنال فيها النفس ثوابها.

٥ـ أن الإنسان يريد السعادة ولا تتحقق إلا في حياة أخرى.

٦ـ إن النفس بسيطة غير مركبة فهي لا تنحل ولا تفنى فهي خالدة.

ويرى أفلاطون:

١ـ أن روح الحكيم أو الفيلسوف الحق هي التي تسعد بعد الموت بمشاهدة الحقيقة.

٢ـ أما الروح التي أحبت الجسد ولم تتحرر من شهواته تصبح شبحاً مخيفاً يعود إلى الجسد في قبره.

٣ـ وأما روح الشرير والطغاة فإنها تخلد في شقاء لا خلاص منه.

نزعة أفلاطون التصوفية:

لم يبتكر أفلاطون فكرة التصوف. إذ نجدها عند غيره مثل فيثاغورث ولكن فكرة التصوف أخذت عنده شكلاً معيناً فهي جزء صميم من فلسفته.

عندما أكد أفلاطون أن النفس هبطت إلى الجسد وأن الجسد سجن لها. وأن النفس بقواها تسعى إلى المعرفة. وبعناصرها الأخرى تسعى إلى الشهوات فلا بد من أن تمزق حجب الجسد لتصل إلى المعرفة.

فالروح: هي التي يجب أن تشهد الأشياء في ذواتها. فإذا تخلصنا من الجسد حصلنا على النقاوة وعرفنا أين هو النور الصافي الذي هو الحقيقة.

ولا يسمح للعكر أن يقترب من النقاء. وليس التطهير من العكر إلا بفصل الروح عن الجسد. فالتطهير عند أفلاطون هو: تنقية النفس من الجسد وأدرانه.

فلسفة الأخلاق عند أفلاطون:

يرى أفلاطون أن الفضيلة ليست في اللذة. لأن اللذة تدمير للأخلاق والحقيقة. فإذا كانت الفضيلة هي اللذة فهذا تدمير للخير وموضوعيته.

وإذا كان الفضيلة هي الخير الذي يسبب لذة للفرد. فما هو خير لفلان يكون شراً لفلان. وبذلك نفقد التمييز بين الخير والشر.

وإذا كانت اللذة إشباعاً لرغبات الفرد ومشاعره فهي أمور نسبية. مع أن الأخلاق يجب أن تكون عامة مطلقة لكل الناس وليست لفرد. فلا بد إذن من أن تتأسس الأخلاق على أساس العقل الكلي.

فالفضيلة ليست وسيلة لغاية، بل هي غاية في ذاتها. أي أن الأخلاق يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية. أي إننا لا نفعل الخير من أجل شيء آخر بل نفعل الخير لأنه خير، فالخير غاية في ذاته.

لقد فرق أفلاطون بين الفضيلة الفلسفية: القائمة على العقل والفضيلة الاعتيادية: القائمة على العادة والمألوف والدوافع والتقاليد والمشاعر والخيرية الغريزية. فالناس يفعلون الخير لأنه شيء معتاد ولا يفهمون أسبابه وأهميته. هذه هي فضيلة المواطن الأمين العادي المحترم، إنها فضيلة النحل والنمل الذي يعمل غريزياً دون فهم لما يعمل. فلا بد من معرفة طبيعة الفضيلة وفلسفتها.

إن فلسفة الأخلاق عند أفلاطون هي غاية النشاط الخلقي التي يجب أن تكون داخل الفعل الأخلاقي لا خارجه. فغاية الخير هي الخير. والخير هو الذي يحقق السعادة، فالسعادة لا شأن لها باللذة، لأن الإنسان السعيد هو العادل الخير، مع أنه لا يشعر بأي لذة، بل هو سعيد أخلاقياً.

إن عالم المحسوسات هو شر كله، أما عالم المثل هو خير كله، فلا بد من الالتجاء إلى عالم المثل بالتأمل الفلسفي ليصل الإنسان إلى الخير الأقصى

والسعادة. والإنسان لا يصل إلى الفضيلة الفلسفية العقلانية إلا إذا مر بالفلسفة المعتادة المألوفة.

والفضائل عند أفلاطون هي:

- **فضيلة العقل**: الحكمة.
- **وفضيلة النفس النبيلة**: الشجاعة.
- **وفضيلة النفس الخسيسة الشهوانية**: العفة والاعتدال والضبط.

وأن فضيلة العقل تقدم الثلاثة.



أرسطو

حياته:

ولد أرسطو في مدينة (اسطاغيرا) في مقدونيا شمال مدينة أثينا عام ٣٨٤ ق.م من أسرة توارثت مهنة الطب أباً عن جد. وكان والده طبيباً وصديقاً للملك جد الاسكندر الكبير. وقد شب أرسطو عضواً في الجمعية الطبية. وتوفرت أمامه كل الفرص العلمية. وبعد موت والديه، انتقل إلى أثينا في السابعة عشرة من عمره ودخل أكاديمية أفلاطون وتتلمذ عليه واستقر بين حدائق الأكاديمية الهادئة وقضى فيها عشرين سنة حتى موت أستاذه. وكانت هذه السنون من سني أرسطو السعيدة فكان تلميذاً لامعاً تحت إشراف أستاذ لا يضاهى. يسير كعشاق اليونان في حدائق الفلسفة.

لقد أدرك أفلاطون عظمة تلميذه الجديد القادم من شمال البلاد التي كانت أثينا تعتبرها بلاداً همجية. وقد وصفه أفلاطون مرة. أنه هو الذكاء المجسم في الأكاديمية.

كان أرسطو غنياً مترفاً. لقد أنفق بإسراف في شراء الكتب وجمعها، مما دفع أفلاطون إلى تسميته وتسمية بيته بأنه بيت أرسطو بيت القارئ.

وقد أنشأ أرسطو مدرسة لتدريس الخطابة. وفي عام ٣٤٥ ق.م دعاه الملك فيليب ملك مقدونيا إلى بلاطه وعهد إليه تثقيف ابنه الاسكندر فذاعت شهرة أرسطو في دعوة أعظم ملك إلى أعظم معلم.

كان الاسكندر عند قدوم أرسطو شاباً في الثالثة عشر. كان عاطفياً متوحشاً مصاباً بالصرع كحولياً. يصرف وقته في ترويض الخيل المتوحشة. ولكن أرسطو استطاع أن يكسب حب الاسكندر محبة لا تقل عن محبة أبيه. فقال: بالرغم من أن والدي المجبني إلى هذه الدنيا فإن أرسطو علمني الحياة فيها.

وهنا مثل يوناني يقول: إن الحياة هبة الطبيعة أما الحياة الجميلة فهي هبة الحكمة.

وترك الاسكندر الفلسفة بعد سنتين ليرتقي العرش ويفتح العالم، والواقع أن رغبة الاسكندر في الوحدة استمدت قوتها وعظمتها من معلمه أعظم مفكر في تاريخ الفكر، فكان الغزو السياسي من جانب التلميذ، والغزو الفلسفي من جانب المعلم ليسا سوى جانبين مختلفين لمشروع واحد نبيل وحماسي، حيث يقوم مقدونيان عظيمان في توحيد عالمين تسودهما الفوضى وعدم النظام.

ثم أنشأ أرسطو مدرسة وعمره ثلاث وخمسون سنة. بالقرب من هيكل أبولون اللوقي بعد عودته إلى أثينا وعرفت باسم لوقيون وكان أرسطو يتحدث إلى تلامذته ويناقشهم وهو يتمشى في الحديقة فعرفت فلسفته بالمشائية.

وبعد موت الاسكندر تعرض أرسطو للخطر الاثيني لصلته بالمقدونيين فهرب من أثينا وترك مدرسته لصديق له ولجأ إلى صديق آخر له في (خلكيس) في أوبيه ثم توفي عام ٣٢٢ ق.م وعمره اثنان وستون سنة.

أعمال أرسطو: مؤلفاته وكتبه:

كان أرسطو قد أسس مدرسة (اللوقيون) ونظمها تنظيماً جيداً. كان يدرس فيها العلوم الطبيعية، وعلم الأحياء. وقد أمر الاسكندر معظم رجاله بمد أرسطو بكل المواد الحيوانية والنباتية. وكان تحت تصرفه ألف رجل من رجال الاسكندر يجمعون له ما يشاء، وقد استطاع بهذه الثروة المادية أن ينشئ أول حديقة حيوانية شاهدها العالم.

وقد أمده الاسكندر بـ(٨٠٠) وزنة من المال. أي ما يعادل أربعة ملايين دولار وقد كان أرسطو غنياً ذا دخل واسع مما يشير إلى أن أرسطو والاسكندر كانا ينفقان المال الوفير ويجعلانه في خدمة العلم. وبذلك أبدع أرسطو في علم الفلك

والطبيعة والأحياء. رغم عدم توفر المعدات اللازمة والوسائل والأدوات العلمية الحديثة كالمراصد والموازين والمجهر وغيرها. كل ذلك مما أبعد أرسطو عن التجربة والاختبارات وإنما كان يعتمد على الملاحظة الكونية المستمرة. ومع ذلك فإن المعلومات التي دونها كانت أساساً لتقدم العلم ونصوصاً للمعرفة لمدة ألفي سنة.

كتبه: بلغت كتب أرسطو ٤٠٠ كتاب.

مؤلفاته: تقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- المحاورات التي نشرها في حياته.

٢- مجموعة مواد بنى عليها كتبه العلمية.

٣- مؤلف من كتبه العلمية نفسها.

وقد ضاع القسمان الأولان وبقي الثالث ويمكن ترتيبه كما يلي:

١- المنطق: سماه الاورغانون. (الآلة) ويشمل ما يلي:

١- المقولات، ٢- الموضوعات، ٣- المقدمات، ٤- التحليلات، ٥- القياس، ٦- البرهان، ٧- السفسطه، ٨- كتاب العبارة (القضايا)، ٩- المواضيع الجدلية، ١٠- الخطابة والشعر.

٢- الطبيعيات: وتشمل: السماء والعالم - الكون والفساد - كتاب النفس - الحيوان - التاريخ الطبيعي.

الطبيعيات الصغرى: يعني الإنسان: الذاكرة - الحياة والموت - التنفس - الحس والمحسوس.

٣- الأدب: ويشمل البلاغة والعروض.

٤- الفلسفة: وتشمل: الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة)، العلم الإلهي - الأخلاق - السياسة.

لقد كانت فلسفة أرسطو غزواً للعالم أعظم وأفضل من غزو الاسكندر للعالم وانتصاره ولكن فلسفة أرسطو لا نجد فيها الكتابات ذات الأسلوب الجميل اللامع كما في كتابات أفلاطون وحواره البهيج، بل نرى في فلسفة أرسطو الكتاب العلمي الدقيق لأنه يعتبر أن العلم هو العمود الفقري للفلسفة. ومع ذلك كتب محاورات أدبية لكنها ضاعت. و لم ينشر في حياته إلا كتابات في المنطق والبلاغة.

فلسفة أرسطو:

كان أرسطو يؤمن بأن العقل قادر أن يصل إلى المعرفة التي هي الحقيقة، وقد درس أرسطو مذاهب الفلاسفة قبله ونقدها. وقال بأنهم عثروا على بعض الحقيقة ولكنهم ضلوا السبيل. مثل فيثاغورث وأفلاطون.

العلم اليوناني قبل أرسطو:

يقول (رينان) أن سقراط أعطى للعالم الفلسفة وأرسطو أعطاه العلم. فقد كانت الفلسفة والعلم قبل سقراط وأرسطو. ولكن العلم كان جنيناً قبل أرسطو وولد بمجيئه.

وقد كان الشعوب التي سبقت اليونان تفسر كل ظاهرة طبيعية غامضة تفسيراً دينياً إلى أن جاء طاليس، و(انكسمندر انكسمانس) الذين فسروا الظواهر العلمية تفسيراً علمياً صحيحاً. كالكسوف والخسوف والمادة وأشكالها، التكاثف، التبخر، الكواكب...

وقد استطاع أرسطو أن يجمع بين العلم الفيزيقي والعلم الأخلاقي.

المنطق:

يعتبر أرسطو أول من وضع علم المنطق حتى أصبح منطق أرسطو ليس علماً بل آلة للعلم وسماه (الاورغانون).

وهو العلم الذي يساعدنا على التفكير الصحيح. وهو الذي يجعلنا نميز بين الخطأ والصواب.

إن المنطق هو أن تخضع كل عبارة هامة في حديث جدي إلى أشد أنواع التعريف والتحديد والفحص. إنها طريقة صعبة وامتحان لا رحمة فيه للعقل.

والمنطق عند أرسطو يبدأ بما يلي:

١- المقولات.

٢- العبارة.

آ - التحليلات الأولى: دراسة شكلية القياس.

ب - التحليلات الثانية: البرهان المنطقي.

ج - التحليلات الثالثة: السفسطة ودراسة البراهين.

المقولات: المقولات عند أرسطو عشرة:

الكم: كالمقادير والأطوال الكيف: الأبيض

الوضع: جالس الفعل: يقطع

الجوهر: كالإنسان الإضافة: كالضعف

الملك: ذو مال الانفعال: ينقطع

المكان: في المدرسة الزمان: الأمس.

كتاب العبارة: يحدد فيه أرسطو القضية ويقول أنها مؤلفة من جزئين: الاسم والفعل.

الاسم: كلمة مجردة عن الزمان. **والفعل**: كلمة تدل على الزمان.

الحكم: هو لفظ دال على أن الشيء موجود أو غير موجود. وهو إما موجب أو سالب - كلي أو جزئي.

مثلاً: ١- كل إنسان عاقل.

- زيد أبيض.

القياس: إن أهم ما أدخله أرسطو على الفلسفة هو مذهبه في القياس.

والقياس: هو مجموعة قضايا ومقدمات يلزم عنها نتيجة بالضرورة.

ويتألف القياس من مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى ونتيجة، وثلاثة حدود: حد أكبر، حد أوسط، حد أصغر.

والقضايا: إما كلية أو جزئية، أو مهملة، مثال: ليست اللذة خيراً.

مثال:

كل إنسان فان	مقدمه كبرى م ك	يلاحظ وجود حد مشترك بين
سقراط إنسان	مقدمه صغرى م ص	المقدمتين وهو لفظ إنسان.
سقراط فان	نتيجه أ	

وفي كل قياس يلغى الحد الأوسط.

فالحد الأكبر (الفناء) والحد الأوسط (إنسان) والحد الأصغر (سقراط).

الفلسفة الأولى: يقسم أرسطو العلوم إلى نظرية - وعملية - وصناعية.

العلوم النظرية: تشمل: الإلهيات - (ما وراء الطبيعة) أو الفلسفة الأولى والطبيعيات - والرياضيات.

وإن غاية الفلسفة هي معرفة الكائن بما هو كائن بغض النظر عن صفاته.

وإلى الحكمة الحقة: هي معرفة العلل الأربع: الفاعلة - الصورية - المادية - الغائية. وإن الكائن موجود ويمكن معرفته بتحديد: جوهره وطبيعته، وصورته، وعلته وماهيته.

الجوهر والأعراض:

الجوهر: هو ما ليس في موضع. ولا يقال على موضوع مثل: إنسان، فكلمة إنسان جوهر، فالإنسان لا وجود له في ذاته.

وكلمة زيد فهو وحده موجود في الحقيقة.

فالمعاني المجردة: والأمور الرياضية لا توجد بذاتها.

ويقول أرسطو: هناك جواهر مفارقة للمادة لا تقع تحت الحواس: أولها ا لله، والعقل البشري الفعال، الذي لا يستطيع بعد موت الجسد أن يكون له وجود مفارق للجسد.

أما الأعراض: وهي الصفات. فهي ليست بجواهر لأنها لا توجد إلا في الأشخاص كلها تكون:

١ـ أما ذاتية كالحرارة في النار، ٢ـ أو عارضة كالبياض في الثوب.

وعندما يقبل الجوهر صفة من الصفات يصبح عرضة للتغير. ولا يمكن فهم هذا التغير إلا بعد فهم المادة والصورة ـ القوة والفعل ـ الواسطة والغاية.

١ـ المادة والصورة: الصورة هي الشكل الخارجي بمعناها العادي. أما المقصود بها هنا: الكمال الأخير الذي يجعل الشيء ما هو عليه.

فالصورة التي تختص بها كل مادة لا توجد إلا في مادته وإن كل جوهر مؤلف من مادة (هيولى) وصورته.

والصورة هي التي تكيف الجوهر، وكل صورة صورة لما دونها ومادة لما فوقها. فاللوح صورة بالنسبة إلى الخشب. والمادة بالنسبة إلى السرير.

القوة والفعل:

يقول أرسطو: إن الأشياء المصنوعة على نوعين: منها ما هو من صنع الله، ومنها ما هو من صنع الإنسان. إذ يأخذ الإنسان المادة ويعطيها الصورة.

ولا يستطيع أن يختار إلا ما يصلح. فالخشب والمعدات والحجر تصلح لأن تكون مادة للمقعد، أما الصوف فلا يصلح أن يكون مادة للمنشار.

فهناك علاقة طبيعية بين المادة والصورة. فمادة الإنسان: لحم ودم وعظم. لا أية مادة من المواد. فكأن الصورة تفرض تركيب المادة التي ستحل فيها.

فالخشب: مقعد بالقوة. إذا صنع أصبح مقعداً بالفعل.

والحطب: نار بالقوة إذا احترق أصبح ناراً بالفعل.

والبذرة: شجرة بالقوة إذا استنبتت أصبحت شجرة بالفعل.

ولقد أدرك بعضهم القوة. ولكن أرسطو يرى فرقاً بين آ - التي تصبح ب - كالحديد الذي يصبح سيفاً مثلاً، وبين آ - التي لا يمكن أن تصبح، ب - كالصوف الذي لا يمكن أن يصبح سيفاً.

فالقوة ضرورية لكل تغير من حال إلى حال.

الحركة: هي الانتقال من القوة إلى الفعل. والطبيعة: هي مبدأ الحركة وهي متصلة ويحددها أرسطو بأنها انتقال ما هو بالقوة إلى الفعل.

المحرك الأول: ينتقل أرسطو من دراسة الحركة إلى دراسة المحرك الأول ويرى:

١- أن الحركة أزلية لا بدء لها ولا نهاية.

٢- الأشياء تارة متحركة وتارة ساكنة.

٣- إن كل ما يتحرك إنما يحركه شيء آخر خارج عنه.

٤- المحرك الأول لا يحركه شيء خارج عنه.

٥- المحرك الأول أزلي واحد.

٦- المحرك الأول لا أجزاء له ولا أبعاد.

٧- الحركة المكانية متصلة. والحركة الدورية وحدها متصلة وغير متناهية.

٨- الحركة الدورية هي النوع الرئيسي من أنواع الحركات المكانية.

علم النفس:

النفس وقواها: يرى أرسطو أن هناك أنواعاً مختلفة من النفس:

١- النفس الغاذية: سواء كانت من عالم النبات أو الحيوان.

٢- النفس الحاسة: عند الحيوانات. حيث الشعور باللذة والألم، وفيها قوة الشهوة وعن الشهوة تنبثق الحركة. وأما عند الإنسان فتظهر قوة خاصة هي العقل، وينبثق عن الإدراك المخيلة. وتتحول إلى ذاكرة.

النفس والجسد:

إن للنفس قوة خاصة لا يشاركها فيها الجسد. وهذا يعني أنها تستطيع مفارقته.

ويرى أرسطو أن أكثر الظاهرات النفسية ترافقها حالات وانفعالات جسدية.

لذا يرفض أرسطو وجود جوهرين مختلفين: جوهر مادي وجوهر روحاني. بل يرى أن النفس والجسد هما عنصرين من جوهر واحد وليس النفس إلا صورة الجسد. لذلك لا تستطيع هذه الصورة أن تعيش خارجة عن مادتها الجسد. أما رأي الفيثاغورثيين بأن النفس تنتقل من جسد إلى جسد رأي خاطئ وفاسد.

إن العقل الفعال عند أرسطو لا يعرف الفناء ويبقى بعد الجسد.

ميزات النفس:

١- هي مبدأ للحركة، لكنها لا تتحرك.

٢- هي تعلم.

٣- ليست من مادة جسمانية.

٤- النفس هي صورة الجسد.

قوة النفس:

١- قوة التغذية والتوليد: وهي القوة الأولية في النفس الحيوانية.

٢- قوة الإحساس، الحس المشترك أي قوة الإدراك ولها وظائف: الادراك - إدراك المحسوسات المشتركة، إدراك المحسوسات العرضية.

٣- المخيلة: تنتج عن الحس. ولا تؤدي وظيفتها إلا بعد غياب المحسوس وتنحصر وظيفتها في تكوين الصور التي تحفظها الذاكرة.

التذكر: هو استعادة ذكرى غابت عن الوجدان والشعور.

الرؤى: هي من نتاج المخيلة أي ما يبقى من إحساسات عابرة.

٤- الحركة: تنجم الحركة عن الشهوة ـــ وهي قسمان:

آ - **الإرادة:** أي الشهوة العقلية التي تتوق إلى الخير.

ب - **القوة النزوعيه:** أي الشهوة البهيمية التي تتوق إلى الخير الظاهر.

الفكر: إن الفكر يقبل الصورة المعقولة كما يقبل الحس الصورة الحسية. والفكر قدرة بالقوة ويصبح فعلاً بعد التفكير. وبالفكر ندرك ماهية الشيء. وبالإحساس تدرك الماهية في مادتها.

العقل الفعال والعقل المنفعل:

يقول أرسطو: أن في كل كائن طبيعي أو اصطناعي عنصرين، عنصر يكـــون مادته وعنصر يكون صورته، وهكذا في النفس عقل قابل إلى أن يصبح كل شـــيء. وعقل قادر على أن يحدث كل شيء وهو ملكة، هذه الملكة تجعل من المعقــــولات بالقوة معقولات بالفعل.

العقل الفعال: غير قابل للانفعال، غير مركب - أزلي لا يلحقه الفناء.

العقل المنفعل: مكون لا يعقل بدون مساعدة العقل الفعال قابل للفساد.

ويرى أرسطو أن الوجود يبدأ بالكائنات الفارقة في المادة، ثم الإنســـان، ثـــم الإجرام السماوية، ثم المعقولات، ثم الله.

الميتافيزيقا، ما بعد الطبيعة:

إن غاية الإنسان هي الوصول إلى المعرفة، فلا بد من الأسباب القصوى الكلية الموصلة إليها.

ولا نجد المعرفة أو الحقيقة إلا في الجوهر. فلا وجود إلا للجوهر أو ما له علاقة به. أو ما كان صفة للجوهر أو ما هو مضاف إلى الجوهر.

وتقسم الجوهر إلى: ١- محسوسات أزلية، ٢- محسوسات فانيـــة، ٣- غـــير محسوسات. وهنا يعود أرسطو إلى نظرية المثل. وينفي كونها قائمة بذاتها. وهــــذه الجواهر ليست من صنع عقولنا. ولا توجد في ذاتها كالمثل الأفلاطونية. بل توجـــد في الأشياء التي هي صفات لها.

الله: جاء أرسطو بعدة براهين على وجود الله. وهي:

١- الحسن يفترض وجود الأحسن.

٢- قانون الغائيه الموجود في العالم.

٣- الرؤى.

٤- الغريزة عند الحيوان.

الله عند أرسطو:

هو علة فاعلة وعلة غائية في آن واحد. فالله يحرك السماء والأفلاك والشمس وينظم تعاقب الليل والنهار ويحدث جميع ظاهرات الحياة الأرضية. وهو يحرك العقول من حيث هو موضع شوقها وحبها.

إن الله عند أرسطو لا يعقل إلا ذاته. ويفكر في جوهر الأشياء، وفي ذاته وهو لا يفعل شيئاً. إنه إله بالاسم لا بالفعل. يا له من إله فقير هذا الذي يعتقد به أرسطو، إنه ملك لا يفعل شيئاً. ولا غرابة في أن يحب البريطانيون إله أرسطو لأنه صورة طبق الأصل عن ملكهم. أو صورة عن أرسطو نفسه إذا أحب أرسطو التأمل والفكر لدرجة أنه ضحى من أجل التأمل والفكر بمفهومه عن الله إنه إله منعزل في برجه العاجي، بعيد عن صراع الأشياء.

إن الإله عند أرسطو الذي لا يعقل إلا ذاته أمر مستحيل عقيم، وما يراه فلاسفة العرب من أن الله يعرف ذاته ويعرف العالم من وراء معرفته لذاته هذه الفكرة لم تخطر على بال أرسطو.

الأخلاق عند أرسطو:

إن الإنسان بواسطة العقل يستطيع الوصول إلى الحكمة والمعرفة والفضيلة من هنا نشأت آراء أرسطو في الأخلاق فاهتم بها. وبدأ يسأل عن الحياة الفاضلة. ما هي؟ ما هو الخير؟ ما هي الفضيلة؟ كيف يمكن بلوغ السعادة؟

كان أرسطو واقعياً بسيطاً في أخلاقه. وقال: إن هدف الحياة ليس الخير في حد ذاته. بل في الوصول إلى السعادة. وقد صدق سقراط وأفلاطون عندما قالا أن غاية

الإنسان السعادة، ولكنهما لم يصيبا في تحديد طبيعة السعادة. إذ لا يمكن معرفة طبيعة السعادة إلا بمعرفة وظيفتها.

وظيفة السعادة:

إن كل عضو من أعضاء الجسم له وظيفة خاصة به. فالعين وظيفتها البصر. والإنسان له:

١- حياة نباتية.

٢- وحياة حساسة: يشترك فيها الحيوان والإنسان.

٣- وحياة عقلية وهي خاصة بالإنسان وحده.

ولا يمكن الإنسان أن يصل إلى الخير المحض أو السعادة إلا إذا عاش عيشة عقلية فالسعادة هي الخير الأسمى. وتكتمل سعادة الإنسان بالعقل والمقدرة الفكرية التي تميزه عن غيره من الكائنات. فحياة العقل شرط السعادة.

١- الحياة النظرية: هي حياة العقل فيها يفكر الإنسان ويعقل ذاته. ولا يعيش هذه الحياة إلا نخبة من الناس لأنها تخضع لشروط ليست في متناول الجميع.

٢- الحياة المعتدلة: هي حياة يسوسها العقل. ويعيشها كل الناس. وإن كل إنسان معرض في حياته للإفراط والتفريط، الفضيلة تتوقف على ضبط النفس والاعتدال فهي حد وسط بين حدين متقابلين، فالعاقل من يتجنب الطرفين ويسير في الطريق الوسطى، فطريق بلوغ السعادة هي الطريق الوسط والشجاعة فضيلة وهي حد وسط بين الجبن والتدهور.

والكرم فضيلة وهو حد وسط بين البخل والتبذير.

والطموح فضيلة وهو حد وسط بين الكسل والجشع.

والأمانة فضيلة وهي حد وسط بين الكتمان والثرثرة.

والاعتدال فضيلة وهي حد وسط بين الخضوع والعتو.

والصداقة فضيلة وهي حد وسط بين الخصومة والتعلق.

هذه النظرية في الفضيلة: هي نقطة الارتكاز في المذهب الخلقي عند أرسطو. وهي تتعلق بالفضائل الخلقية لا بالفضائل العقلية التي لا تفريط فيها.

ويمكن اكتساب الفضيلة بوساطة العادة والمران. ولا يكون الإنسان فاضلاً إلا إذا كانت الفضيلة صفة متأصلة فيه، وأن يفعل الخير طيلة حياته. لأن سنونو واحد لا يصنع الربيع.

أن مبدأ الوسط الذي سماه أرسطو (الاعتدال الذهبي) ليس هو كل السعادة إذ أن أنبل الأمور التي تساعد على الوصول إلى السعادة هي الصداقة. لأن الصداقة ضرورية للإنسان السعيد أكثر من الإنسان التعيس، لأنها تزيد بمشاركة الآخرين.

والصداقة أهم من العدالة. لأنه لا حاجة للعدالة عندما يكون الناس أصدقاء والصداقة تتطلب المساواة. لأن الامتنان بعد الإحسان يؤدي إلى التقلب والتلون فيجب أن يتساوق لطف المحسن مع من أحسن إليه. كما يتساوق حب الفنان لعمله. وحنو الأم على طفلها.

فنحن نحب ما صنعته أيدينا. وبالرغم من أن عمل الخير ضروري للسعادة، فإن جوهر السعادة يبقى في داخلنا. أي يجب أن تكون السعادة في لذة الذهن إذ أن عمل الفكر لا يستهدف شيئاً وراء ذاته.

الإنسان المثالي عند أرسطو:

يرى أرسطو أن الإنسان المثالي هو:

١- الذي لا يعرض نفسه للمخاطر.

٢ـ الذي يعمل على مساعدة الناس ولا يتلقى مساعدة من الناس.

٣ـ صريح في قوله وفعله وكراهيته وميوله. لا يتفاخر.

٤ـ لا يهزه الإعجاب بالناس أو إكبارهم.

٥ـ لا يشعر بالغل والحقد والحسد.

٦ـ الذي يغفر الإساءة وينساها.

٧ـ لا يبالي بمدح الناس أو ذمهم.

٨ـ لا يكثر الحديث.

٩ـ لا يعجل.

١٠ـ لا يغضب.

١١ـ يتحمل نوائب الحياة بكرامة.

١٢ـ شجاعته رصينة، وكلامه موزون.

١٣ـ لا يتكلم بسوء عن الآخرين ولو كانوا أعداء له.

١٤ـ يبتهج في الوحدة. بينما العاجز الجاهل المجرد عن الفضيلة عدو نفسه يخشى الوحدة.

السياسة:

أن آراء أرسطو في السياسة بناها على نظريته في الأخلاق. فقال: إن الملك والأسرة ضروريان للإنسان. بخلاف رأي أفلاطون لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون العائلة. فكان له آراء في:

الزواج: فقال: إن الأسرة السعيدة هي التي تكون فيها المرأة شريكة لزوجها خاضعة له وأن يكون الأولاد خاضعين لأبويهم يكرمونهم. ويجب على الآباء تربيتهم.

وقد ميز أرسطو بين المرأة والرجل، وجعل المرأة تابعة له، لأنها ضعيفة الإرادة عاجزة عن الاستقلال. يجب أن يحكمها الرجل في شؤونها الخارجية ولها السيادة المنزلية فقط. وقد نصح أرسطو الرجل. وعليه أن يأخذ بنصيحته في تأخر الزواج حتى السابعة الثلاثين من العمر. بعدئذ يتزوج من امرأة فوق العشرين من عمرها. وذلك لتحديد النسل. ولأن الزواج المبكر يضر بصحة الأطفال والزوجة والفتاة في الزواج المبكر تدفع إلى الطيش والهوى. أما تأخير الزواج فيساعد على الاعتدال. ويجب أن يكون الزواج تحت إشراف الدولة التي تحدد سن الزواج لكل من الجنسين، وتحدد أفضل فصول الحمل ومعدل الزيادة في السكان فإذا كان معدل الزيادة في السكان مرتفعاً حل الإجهاض محل وأد الأطفال.

إذ يجب أن يكون عدد السكان في الدولة محدوداً وصغيراً، فإذا كان العدد كبيراً أصبح شعباً لا دولة. ويصبح عاجزاً عن حكم نفسه بنفسه، وعن إقامة حكومة دستورية. كل زيادة للسكان عن العشرة آلاف فهي غير مرغوبة.

التعليم: يقول أرسطو: أن التعليم يجب أن يكون تحت إشراف الحكومة على المدارس. فلا بد من تعليم المواطن إطاعة القوانين، والأوامر والقيادة معاً.

وإن النظام المدرسي الحكومي وحده يستطيع تحقيق الوحدة الاجتماعية. ويجب تعليم الشباب النعم والبركات التي أفاضتها الدولة عليهم.

يجب الاهتمام بتعليم الإنسان لأنه من الظلم إهمال شأنه، فهو أشد خطراً على المجتمع إذا كان جاهلاً لأنه يتمتع بذكاء ومؤهلات قد يستخدمها في أسوأ الغايات وإذا لم تتوفر له الفضيلة يكون أشد وحشية من الحيوان. يمور بالشهوة والشراهة فالضبط والتربية تعطيه الفضيلة.

الدولة: إن الدولة ضرورية لأن الإنسان اجتماعي بالطبع لا يسعد إلا بالحياة الاجتماعية على الدولة أن تؤمن له الأملاك الضرورية، والتربية العقلية والجسمية لأن العقل السليم في الجسم السليم.

ولا فرق في أن يكون الحكم ملكياً أو ارستقراطياً أو ديمقراطياً، لأن المهم أن تحقق الدولة النفع المشترك للجميع.

الديمقراطية والارستقراطية:

أن الحكومة المثالية هي التي تركز جميع السلطات السياسية في أفضل إنسان. وأفضل نظام للحكومة هو **الارستقراطية**: وهي حكم القلة من المثقفين وأصحاب المؤهلات، وأن انتخاب هؤلاء القلة من الأفراد لا يكون من قبل الشعب. لأنه لا يعرف أهل العمل والفضل والحكمة إلا أهل العلم والحكمة. ويجب أن لا تقوم هذه الارستقراطية على قاعدة اقتصادية. لأن المناصب لا تباع ولا تشرى. والقانون الذي يسمح بذاك يجعل الثروة أكثر أهمية من المقدرة والمؤهلات. وبذلك يسود الدولة شراهة المال والثروة. أما الديمقراطية: فهي نتيجة ثورة على حكومة الأغنياء ومحاولة تخلص الجماهير من أسيادها، وإقامة حكومة ديمقراطية. والحكم الديمقراطي له بعض الفوائد ولكن يبقى أقل مرتبة وقدرة من الارستقراطية. لأنه يقوم على افتراض كاذب من المساواة. لأن المساواة لا يمكن أن تتحقق لأن الناس مختلفون في القدرات والكفاءات، لذلك يجب أن يكون الانتخاب قاصراً على العقلاء. وما نحتاج إليه هو المزج بين الديمقراطية والارستقراطية. وأفضل حكومة هي حكومة المتعلمين الارستقراطيين.

الحكومة الدستورية:

تقوم على هذا الاتحاد بين الارستقراطية والديمقراطية. الذي يدعم الحكومة الدستورية وسط بين الديمقراطية والارستقراطية.

نقد أرسطو:

١- إصرار أرسطو على المنطق.

٢- افتقار أرسطو إلى التجربة والاختبار والآراء العلمية. إذ بقي علمه عن الطبيعة كتلة من الملاحظات الفجة.

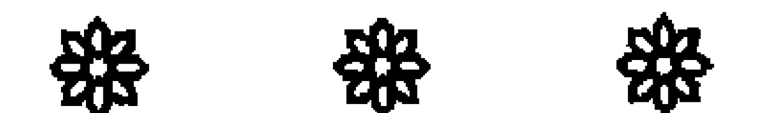
٣- أن أخلاق أرسطو فرع من منطقة كان معتدلاً إلى حد الإفراط. كان يخشى الفوضى لدرجة أنسته الخوف من العبودية والرق. وكان يخشى التغيير لدرجة دفعته إلى الجمود والموت.

٤- يعتبر أرسطو أعظم مفكر ثقف العالم نوره. ووقّف الأجيال على كتفيه لترى الحقيقة.

٥- ترجمت فلسفته إلى العربية - والسريانية واللاتينيه.

٦- كانت فلسفة أرسطو بالنسبة إلى الفلسفة الأوربية بمثابة الإنجيل للدين وكان أرسطو يدرس في كل مدرسة مسيحية. وفرضت الجمعيات الكنسية عقوبة الضلال على المنحرفين عن آرائه.

٧- بقي تأثير أرسطو حتى ظهور العلوم الحديثة والتجارب الواسعة على يد بيكون (روجر) (راموز) أدت إلى انتهاء وتأثير أرسطو وسيطرته إذ لم يتحكم عقل آخر في عقول البشر هذه المدة الطويلة مثل أرسطو.



عصر الترجمة العربي للفلسفة اليونانية

الفكر السرياني:

عندما استولت جيوش الاسكندر المقدوني على سوريا قبل احتلاله مصر. جعلوا من مدينة الرها شمال سوريا أكبر وأقوى مركز للفلسفة المشائية في الشرق. وقد قام السريان بنقل الفلسفة اليونانية إلى الشرق. ونجد أثر ذلك في كتبهم، إذ كانوا يجيدون اللغة اليونانية والسريانية. وإن أقدم الترجمات التي وصلت إلينا. كتاب يوناني نقل إلى السريانية نقله يوسف الاهوازي المتوفى عام ٥٨٠م وقد هاجر عدد كبير من فلاسفة اليونان إلى الشرق أثر فتوحات الاسكندر. فنقل السريان عنهم فلسفتهم إلى السريانية.

وبعد وفاة الاسكندر أقيمت مدارس. متعددة منها: مدرسة الاسكندرية وإنطاكية ومنها نقل السريان ثقافة اليونان إلى مدارس الرها ونصيبين وحران وجند يسابور وبغداد.

مدرسة الاسكندرية:

بعد موت الاسكندر أخذ اليونانيون يضطهدون كل من له علاقة بالمقدونيين فاضطر فلاسفة مدرسة أرسطو في أثينا إلى الخروج من أثينا إلى الاسكندرية في مصر وأنشأوا مدرسة أمنت استمرار التقليد المشائي. إلى أن فتح العرب المسلمون مصر فكانت مدرسة الاسكندرية المدرسة الوحيدة التي قامت بنقل العلوم إلى العرب ثم نصّرت المسيحية الفلسفة اليونانية وخاصة على يد (اوريجانوس) وقد ظهر ذلك في مؤلفاته. ثم اضطر إلى مغادرة الاسكندرية ولجأ إلى فلسطين وأنشأ فيها مدرسة تهافت عليها طلاب العلم من جميع أنحاء الشرق، وتخرج منها أشهر مفكري العصر وكان لهم الأثر في توجيه المدارس السورية.

مدرستا الرها ـ ونصيبين:

أنشئت مدرسة إنطاكية عام ٢٧٠م وكانت تعلم الخطابة والفلسفة الافلاطونية ثم أنشئت مدرسة نصيبين. وأسس الفرس مدرسة الرها الشهيرة التي كانت مركزاً للثقافة الهيلينية السريانية في آسيا.. حيث كان تعليم اللغة اليونانية فيها إجبارياً إلى جانب اللغة السريانية. وأدخلت الفلسفة المشائية لأرسطو في المناهج وعندما فتح العرب المسلمون بلاد الشام والرافدين ومصر. أصبحت الاسكندرية مركزاً مهماً للأبحاث العلمية والفلسفية، حيث ازدهرت العلوم في كل من سوريا وفارس ومصر.

مدرسة جند يسابور:

قبل الفتح الإسلامي أنشأ كسرى انشروان مدرسة في جند يسابور في خوزستان جمع فيها الكتب السريانية واليونانية والهندية. وازدهرت فيها كل العلوم وخاصة العلوم الطبيعية. ونقلت أهم مؤلفاتهم فيما بعد إلى العربية.

وعندما نشأت مدرسة الطب في أول العصر العباسي استفادت من تجارب مدرسة جند يسابور. وقد كان كسرى واسع الصدر حر التفكير بحيث شجع على نشر الثقافة والحضارة اليونانية بكل مظاهرها وقد تسربت هذه الحضارة من قبل مع فتوحات الاسكندر إلى بلاد فارس.

انتقال مدرسة الاسكندرية إلى بغداد:

لقد انتقل التعليم من الاسكندرية إلى انطاكية ثم إلى حران. ومن حران انتقل الأساتذة إلى بغداد في خلافة المعتضد، ومن أشهر الأساتذة الذين انتقلوا إلى بغداد: ثابت بن قرة – وقساطيين لوقا المترجمان الشهيران، ومن الأساتذة الذين علموا في بغداد وشرحوا كتب أرسطو وغيرها، هم يوحنا بن حيلان أستاذ الفارابي، ويحيى المروزي. وقد كانت الحركة العلمية في بغداد قوية. حيث بلغت من العمق والنضج ما مكن الكندي والفارابي من النبوغ.

الترجمات السريانية:

لقد انتقلت الفلسفة اليونانية إلى السريان، فشعر أساتذة السريان بضـــرورة نقل الكتب اليونانية إلى لغتهم. وقد بدأ النشاط الفلسفي عند السريان بالترجمـــات وانتهى إلى الشروح والتفاسير والتعاليق. ويمكن حصر تاريخ الترجمات السريانية في ثلاث مراحل:

١- **المرحلة الأولى:** بدأت في مدينة الرها في منتصف القرن الخامس الميلادي ثم انتقلت إلى فارس بعد أن أغلق زينون مدرسة الرها. وقد ترجمت في هذه المرحلة كتب المنطق لأرسطو، مثل كتاب العبارة والمقولات.

٢- **المرحلة الثانية:** امتدت من القرن السادس الميلادي إلى ما بعـــد الفتـــح الإسلامي وتمتاز بغزارة الإنتاج العلمي والفلسفي وأشهر من برز فيها «ســـرجيس» الرأس عيني. كان رئيس أطباء رأس العين في شمال الجزيرة. وكان فيلسوفاً وعالمـــاً وأديباً ومؤرخاً ولغوياً وكاهناً. وقد درس الطب والفلسفة في الاســـكندرية وتـــرك عدداً من المؤلفات.

٣- **المرحلة الثالثة:** عندما جاء الفتح الإسلامي، نسي الســـريان خلافـــاتهم اللاهوتية ليقفوا صفاً واحداً في وجه الدين الجديد، وقد غيرت الحالـــة السياســـية والاجتماعية اتجاههم الفكري، إذ أصبحت اللغة العربية هي اللغة السائدة، وتقلصت اللغة السريانية بحيث بقيت لغة الطقوس الدينية في الأديرة، وقد قام السريان بترجمـــة التراث اليوناني إلى العالم العربي.

والواقع أن اتصال العرب بالسريان يعود إلى عهد بعيد ـــ إذا كان الســـريان يتعاطون الطب في الجزيرة قبل الإسلام. وكانت الممالك في القسم الشـــمالي مـــن الجزيرة تغص بالسريان الذين تخرجوا من مدرسة جند يسابور وقويت هذه العلاقات

بعد الفتح العربي الإسلامي. إذ اهتم العرب المسلمون بالحضارة المنتشرة في سوريا إبان الفتح. ولئن أهمل الأمويون الحركة العلمية بعض الإهمال فلأنهم كانوا لايزالون منشغلين بالحروب والفتوحات وتنظيم شؤون الدولة.

أما العباسيون فقد استتب لهم الأمر، فتمكنوا من تشجيع الآداب والعلوم والفلسفة وبعد أن أسس أبو جعفر المنصور مدينة بغداد عام ١٤٨هـ - ٧٦٥م أنشأ فيها مدرسة للطب واستقدم إليها الطبيب (جرجيس) من جند يسابور وأوكل إليه إدارة المدرسة، كما لجأ إلى كتبة السريان لنقل الآثار اليونانية إلى العربية.



تاريخ الفلسفة الإسلامية

كان للعرب معارف كثيرة أرشدتهم إليها التجارب والنظر. ونوع المعيشة في الصحراء حيث السماء الصافية والجو المفتوح وحاجتهم إلى المطر وهبوب الرياح كل ذلك لفت نظرهم إلى الماء فعرفوا شيئاً عن النجوم وربطوا بها بعض ظواهر الجو ولكنهم لم يبحثوا في ذلك بحثاً علمياً و لم يدونوه كما تدون العلوم. وبالتالي لم يكن عندهم فلسفة كما هو عند اليونان. إنما الذي كان عندهم الحكماء والشعراء الذين قاموا فيهم مقام الفلاسفة بحيث تعتبر أقوالهم أمثالاً تؤثر في نمط الحياة، كما روي عن لقمان الحكيم، وأكثم بن صيفي، وزهير بن أبي سلمى بالإضافة إلى ما وصل إليهم من تعاليم الأديان السابقة، كدين إبراهيم عليه السلام، والنصرانية واليهودية التي انتشرت في حمير وكنده.

أما النصرانية فكانت في ربيعة وغسان، وكذلك ما نقلوه عن الفرس والروم من القصص المشتملة على المواعظ والحكم، عن طريق التجار الذين كانوا يترددون إلى بلاد هؤلاء.

ثم جاء الإسلام عام (٦١٠م)، فوحد لغتهم ودينهم، وملك الدين عليهم نفوسهم، فكانت الحياة حياة دينية، وسياسة الحكومة سياسة دينية، والتشريع تشريعاً دينياً، لذلك كان البحث في عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية إلى عام ١٣٢هـ كان بحثاً في الأمور الدينية ما يتعلق بها، وذلك للأسباب التالية:

١- عزة الإسلام والمسلمين مما زادهم اتجاهاً نحو الدين.

٢- اتساع الدولة الإسلامية، أدى إلى حدوث أمور جديدة لم تكن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا سبيل للحكم فيها إلا بالاستعانة بقواعد الدين فكان لا بد من الاشتغال به.

٣- انكباب المسلمين على القرآن الكريم دراسة وعلماً لما فيه من حكم وعلوم، وتشريع ولفت نظر وبلاغة، لهذا كله كان مدار البحث في هذا العصر هو الدين ومن نقل خبرهم من علماء هذا العصر هم علماء الدين وفي آخر الدولة الأموية كانت لهم أبحاث دينية، كعلم الكلام وما بعد الطبيعة فبحثوا في الحرية والإرادة والقدر، وخلق القرآن. وبحثوا في السياسة بحثاً مصبوغاً بالصبغة الدينية عن الخليفة وشروطه. وكان للخوارج دورٌ في هذه المسائل السياسية وغيرها.

ولما جاءت الدول العباسية (١٣٢ - ٦٥٦هـ) عظمت حضارة الدولة الإسلامية فأخذ المسلمون عن الفرس والروم والهند ونقلوا عقول الأمم التي سبقتهم وخاصة اليونان والهند.

وفي عهد أبي جعفر المنصور والرشيد والمأمون توسع السريانيون في ترجمة علوم اليونان وخاصة الطب والهندسة وتقويم البلدان والفلسفة بفروعها من طبيعيات وإلهيات، ومنطق ونفس وسياسة وأخلاق، كل ذلك نقل إلى اللغة العربية، فترجمت كتب أفلاطون وأرسطو واقليدس وجالينوس وبطليموس وشرحوها، وخص قسم كبير من المسلمين حياتهم لدراسة الفلسفة وكان أغلبهم من العلماء والأطباء أكثر منهم علماء دين. على عكس فلاسفة الغرب في القرون الوسطى، كان أكثرهم قساوسة ورجال دين.

فقد ترجمت كتب اقليدس في الهندسة، وكلام أرسطو في الإلهيات وكان لهم أثر ظاهر في علوم الكيمياء والمعادن والطب وعلم وظائف الأعضاء واستكشفوا القوانين، ما لم يصل إليها اليونان قبلهم، ولكنهم كانوا في علوم المنطق والنفس والأخلاق كانوا نقلة أكثر منهم مبتكرين، وقد تأثروا بفلسفة أرسطو، والأفلاطونية الحديثة، وكان لهم الفضل على الغربيين في كل ما نقلوه عن اليونان وما ابتكروه.

الأفلاطونية الحديثة:

هي مزيج من الفلسفة والدين، وقد ظهر هذا المذهب في القرن الثاني الميلادي. وسموه فلسفة أفلاطون الحديثة. وأشهر من دعا إليه أفلوطين: الذي ولد في مصر عام ٢٠٤م. ورحل إلى فارس فتعلم الفلسفة ثم علم في روما ومات عام ٦٥٤م. وكانت تعاليمه مزيجاً من الفلسفة العلمية والتصوف الديني. والذي دعا إلى اعتناق المسلمين هذه الفلسفة كونها مصبوغة بالصبغة الدينية. ثم تطلعوا إلى فلسفة أفلاطون وأرسطو.

أشهر فلاسفة المسلمين:

يعقوب الكندي:

وقد لقب بفيلسوف العرب، لأنه عربي صميم، تبحر في الفلسفة، وكان تابعاً للفلسفة الأفلاطونية وأرسطو أكثر منه فيلسوفاً مستقلاً وكان مترجماً كبيراً في عهد المأمون والمعتصم. وله كتبٌ وصل إلينا منها (٢٥٦) كتاباً. وتوفي عام ٢٦٠هـ.

أبو النصر الفارابي:

المتوفى عام ٣٣٤هـ. وقد عاش في كنف سيف الدولة الحمداني، وكان يعرف لغات كثيرة. وبرع في الموسيقى والرياضيات واللغة والفلسفة، وكان تابعاً للأفلاطونية الحديثة مثل الكندي، وكان معشوقه من فلاسفة اليونان أرسطو. قال أنه قرأ كتاب النفس لأرسطو مائة مرة، وقد لقب الفارابي بالمعلم الثاني وأرسطو بالمعلم الأول.

كان الفارابي يرى أن القرآن والسنة حق، والفلسفة حق والحق لا يتعدد لذا يجب أن تكون الفلسفة والإسلام متفقين. وقد بحث الفارابي أيضاً في السياسة في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) واختار من أشكال الحكومة الملكية الدينية وميز في كتابه هذا بين آراء أفلاطون في الجمهورية وبين أقوال الشيعة في الإمام المعصوم.

ومن فلاسفة العرب المسلمين جمعية إخوان الصفا التي اجتمعت في البصرة في منتصف القرن الرابع الهجري. وكانت هذه الجمعية سرية. وذلك لأن المسلمين المتدينين كانوا يكرهون الفلسفة ومن يشتغل بها. ويحاولون إيقاع الأذى بالفلاسفة فألفوا إحدى وخمسين رسالة ضمنوها كل أنواع العلوم والمعرفة في عهدهم وتعتبر هذه الرسائل (دائرة معارف العرب).

وكانت تعاليم إخوان الصفا مزيجاً من أبحاث الأفلاطونية الحديثة. وما قاله أرسطو في العلوم الطبيعية. وما قاله الفيثاغوريون. وقد ظن أن هذه الجمعية جمعية باطنية (إسماعيليه) لما جاء فيها من تعاليم الباطنية.

ثم جاء ابن سينا البخاري (٣٧٠ - ٤٢٨هـ) كان له شهرة فائقة في الفلسفة، وفلسفته تقرب من الفلسفة الأرسططاليسيه الصرفة وكان كتابه (القانون) العمدة في الطب في القرون الوسطى عند الشرقيين والغربيين معاً، وله الفضل في نشر الفلسفة بين الناس بمؤلفاته العديدة، وخاصة الإلهيات والمنطق.

وقد اشتهر أيضاً عددٌ كبير من فلاسفة المسلمين: كالبيروني وابن الهيثم وابن مسكويه وغيرهم.

وكان انتشار الفلسفة بين المسلمين سبباً في ظهور حركة جديدة قام بها علماء الكلام منهم أبو الحسن الأشعري والباقلاني.

إلى أن جاء الغزالي: (٤٥٠ ــ ٥٠٥هـ) فدرس الفلسفة اليونانية درساً دقيقاً. ثم حمل عليها حملة شديدة. وألف في ذلك كتابه (تهافت الفلاسفة) وكفر بعض الفلاسفة لبعض تعاليمهم.

وقد بين أن الفلسفة منافية لتعاليم الدين، ودعا الناس إلى الرجوع إلى دينهم الصحيح الخالي من الفلسفة ورغب في التصوف وبين أنه الطريق الحق إلى الله. وقد أثر في المسلمين تأثيراً بالغاً، وأعلى شأن التصوف والصوفية وحبب ذلك إلى الناس، وسار على طريقته كثيرون من بعده.

الفلسفة الإسلامية في المغرب (الأندلس) وشمال افريقية:

لقد ازدهرت الفلسفة في الأندلس أكثر من ازدهارها في الشرق، إذ أن فلاسفة المغرب كانوا أكثر ابتكاراً من فلاسفة المشرق، حيث قل بل ندر الخلاف في العقائد والمذاهب بينهم، فكلهم مالكو – سنة إذا أخذوا الفلسفة عن أهل الشرق، فرحلوا إلى فارس عن طريق القاهرة.

واشتغل الأندلسيون بالرياضة والعلوم الطبيعية والتنجيم والطب بعد أن نقلت إليهم كتب الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا، وقد تعاون المسلمون واليهود معـــاً على الاشتغال بالفلسفة في الأندلس، ونبغ منهم كثيرون مع مقاومة العامة لهم.

أشهر فلاسفة الأندلس:

ابن باجة: الذي اتبع تعاليم الفارابي.

وابن طفيل: وله كتاب حي بن يقظان الذي بين فيه أن الشرع يتفق مع العقل وقد ترجمت قصة حي بن يقظان إلى اللاتينيه.

ومن أشهر فلاسفة الأندلس على الإطلاق:

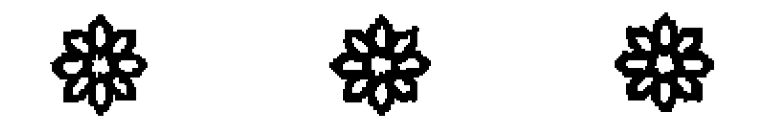
ابن رشد: (٥٢٠ – ٥٩٥هـــ) وكان يعتبر أرسطو أكبر الفلاسفة حتى أنـــه شرح تعاليمه، ودافع عن الفلسفة وألف كتاب (تهافت التهافت) رداً على الغـــزالي وقال أن الفلسفة لا تناقض الدين، وألف في ذلك كتاباً سماه (فصل المقال فيما بـــين الشريعة والفلسفة من الاتصال).

وأكثر مؤلفاته لا توجد بالعربية، بل طبعـــت باللاتينيـــة في البندقيـــة ســـنة (١٥٦٠)م في أحد عشر مجلداً، وله كثـــير مـــن المؤلفـــات ترجمـــت إلى اللغـــة العبرانية، وكانت لفلسفته شهرة في الكنائس والمدارس الأوربية منذ القرن الثـــالث عشر ميلادي.

وبانتهاء القرن السادس الهجري وقف المسلمون عن البحث الفلسفي والنظر في العلوم الكونية، فلم يكن العلم إلا نقلاً، فكان المعلم يعلم ما سمع من أساتذته والاختلاف الذي يظهر منهم إنما هو اختلاف في الشكل لا في الجوهر.

ولم ينبغ منهم نابغ مبتكر إلا ابن خلدون المتوفى عام (٨٠٨هـ) فإنه بإجماع الغربيين والشرقيين مبدع فلسفة التاريخ، أو علم الاجتماع حيث بحث في أحوال العمران.

وقد كان العلم والفلسفة قد سارا شوطاً بعيداً في بلاد الغرب، وبقيت بلاد الشرق جامدة. وبدأ الشرق يغالب النوم والنوم يغلبه، ويصارع الكسل والكسل يصرعه، إلى أن انتبه متأخراً وأحس بتأخره ونقصان علمه وضرورة تعلمه ليشارك غيره في شؤون الحياة، وليكون له مدنية وعلم وفلسفة تتفق مع ذوقه وجوّه ودينه.



الكنـدي

حياة الكندي:

هو أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن عمران ـــ بن الأشعث ـــ بن قيس بن الحارث الأصغر بن معاوية ابن الحارث الأكبر، بن كندة بن يعرب بن قحطان، فهو عربي النسب. كان أجداده ملوكاً وكان والده إسحق والياً وأميراً على الكوفـــة في أيام المهدي والرشيد، وتوفي في أواخر خلافة الرشيد ويُتّم الكندي من أبيه باكراً.

ولد الكندي في البصرى عام ١٨٥هـــ - ٧٩٦م. ثم انتقل إلى الكوفة حيث كان أبوه والياً عليها، فقضى طفولته فيها وتلقى علومه، ثم قدم بغـــداد وحظـــي برعاية المأمون والمعتصم. وكان الأمير أحمد بن الخليفة المعتصم صديقـــاً للكنـــدي وعوناً له أهداه الكندي عدداً من مؤلفاته وفي خلافة المتوكل لم ينل حظاً منه شـــأنه شأن أصدقائه المعتزلة. و لم تصفُ حياته من الشوائب فكره الناس واعـــتزل الحيـــاة العامة ومات منعزلاً في بغداد (٢٦٠هـــ - ٨٧٣م) في السنة التي ولد فيها الأشعري وعمره (٦٧ سنة) أي أن معظم حياته قضاها في القرن الثالث الهجري وقد أطلـــق عليه اسم فيلسوف العرب. وقد وجد الكندي نفسه في خضم الحركة العلميـــة الـــتي ساعد على ازدهارها ترجمة النصوص اليونانية ونقلها إلى العربية، فحصل على معارف واسعة. و لم يكن الكندي نفسه مترجماً للنصوص القديمة ولكنه بحكم وصفه كنبيـــل ثري استعان بالمترجمين النصارى، وكان يصحح لهم ترجمة بعض المفردات، وقد ترجم له عبد المسيح الحمصي (نسبة إلى حمص) كتاب الربوبية المشهور والمنســـوب خطـــأ لأرسطو، وكتاب الجغرافية لبطليموس، وكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو.

لقد أكب الكندي على الفلسفة في جو حافل بالنزاع الديني والمذهبي وخاصة مذهب المعتزلة والشيعة، ومع ذلك كان سني الاعتقاد ولكن لا يقاوم آراء المعتزلة.

مؤلفات الكندي:

من الصعب تصنيف مؤلفات الكندي لسببين هما:

١- أن معظم مؤلفاته قد ضاعت.

٢- أن بعض رسائله متضمنة في البعض الآخر.

وقد بلغت رسائله أكثر من (٢٣٨) رسالة، وأن معظم الرسائل التي بقيت فهي موجزة وليست ضخمة. وبعضها متشعب الموضوعات (في الفلسفة أو المنطق والحساب والموسيقى).

يعتبر الكندي الرائد الأول في تفسير كتب الأقدمين والتعليق عليها وترجمتها وأن الرسائل التي كتبها كانت في العلم الطبيعي والفلسفة. وما بعد الطبيعة والرياضيات التي اعتبرها المقدمة الضرورية للفلسفة.

وقد اعتمد الكندي في فلسفته على فيثاغورث وأرسطو وسقراط وأفلاطون بالإضافة إلى اعتماده الأساسي على الوحي والإيمان.

وأخذ باتجاه المعتزلة حيث يعتمد على العقل، ويلجأ إلى التأويل في تفسير الآيات القرآنية.

الكندي والفلسفة:

بين الكندي أهمية الفلسفة في رسالة كتبها إلى المعتصم حيث ذكر فيها:

أن الفلسفة أشرف العلوم وأعلاها مرتبة. ومن واجب المفكر أن يأخذ بها. وقد ذُكر أن الفلسفة علم وثني وأنها طريق إلى الكفر وخروج عن الدين. وقد واجه الكندي مقاومات مختلفة لاشتغاله بالفلسفة.

والكندي ينظر إلى الفلسفة **نظرة غيرية:** أي كان يتتبع كبار الفلاسفة ويأخذ منهم.

ونظرة ذاتية: أي كان يقدم آراءه الشخصية ويثبتها في رسائله.

وكان يرى أن غرض الفيلسوف من الفلسفة: نظري – وعملي.

أما الغرض النظري: فهو إصابة الحق ومعرفته.

أما الغرض العملي: فهو العمل بالحق /الحقيقة/.

وأن الحقيقة عنده لا تنال إلا بمعرفة (إنيّة الأشياء) أي وجودها.

وتأثر الكندي بمذهب فيثاغورث وأفلاطون فقال: إن الفلسفة لا تنال إلا بمعرفة الرياضيات وتأثر بأرسطو حيث قال: لا بد لمن أراد الفلسفة من معرفة كتب أرسطو.

وأن أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة هي الفلسفة الأولى: أي علم الحق والأول الذي هو علة كل حق. فعلم العلة أشرف من علم المعلول.

التوفيق بين الفلسفة والدين:

إذا كانت الفلسفة هي علم الأشياء بحقائقها: فلا خلاف بينها وبين الدين وقد تعرض الكندي للتوفيق بين الفلسفة والدين. فالفلسفة هي علم الحق. والدين هو علم الحق وهنا تظهر نزعته الاعتزالية بكل وضوح. ويقول أن العقل قادر على معرفة الحقائق. والذي يتنكر للفلسفة إنما يتنكر للحقيقة.

ويقول: أن خصوم الفلسفة هم بحاجة ماسة إلى الفلسفة حتى يقيموا الدليل على وجوب التنكر لها والابتعاد عنها.

والكندي يستخدم التأويل في حل التناقض الظاهر بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن الكريم، ويقول: أن الكلام العربي له معنيان معنى حقيقي ومعنى مجازي.

ويقول الكندي: إذا كان هناك فرق بين علوم الأنبياء وعلوم الفلسفة فذلك يعود إلى الطريقة والمصدر والخصائص.

فعلوم الأنبياء تأتيهم من عند الله عن طريق الوحي. وهي علوم موجزة بيّنة قريبة السبيل محيطة بالمطلوب.

طريقة الكندي في الفلسفة ومنهجه:

اتخذ الكندي الطريقة المنطقية – الرياضية. واهتم بالناحية الشكلية. وإيضاح المفاهيم وتأطيرها وتحديدها. وقد ذكر تعريفات كثيرة لمفاهيم متعددة ومتنوعة منها: تعريف: العلة الأولى – العقل– النفس– الطبيعة – الجرم– الإبداع – الهيولى – الصورة.

الكندي والفلسفة الطبيعية:

العالم:

يرى الكندي أن العالم حادث ومتناه وأن للكون علة قصوى هي الله الذي خلق العالم ونظمه ورتبه وصير بعضه علة لبعضه الآخر. فهو ينكر قدم العالم فالكون موجود من اللاموجود أي هو (ايس من ليس) لأنه من إبداع الله.

ويرى الكندي أن الأرض في وسط العالم وهي كرة تحيط بها كرة من الماء ثم كرة من الهواء ثم كرة من النار، ثم تأتي الأفلاك بأجرامها.

والكندي يثبت للعالَم قوة حدوث العالم: إن الكندي يخالف أرسطو في قضية حدوث العالم ويحاول أن يقيم البرهان عليها. متبعاً التعاليم الإسلامية، ومجارياً آراء المتعلمين في عصره.

وبرهان الكندي قائم على تحديد معنى الزمان والحركة. فيقول: أن كل ما في العالم متحرك والحركة هي تبدل الأحوال. والتبدل يحدث في الزمان. والزمان (هو مدة زمنية تعدها الحركة) فالتبدل هو عدد الحركات. فإذا كانت الحركة كان الزمان. وإن لم تكن حركة لم يكن الزمان. والحركة إنما هي حركة الجرم. فإن كان جرم كانت الحركة وإن لم يكن جرم لم تكن الحركة.

فالحركة والجرم والزمان لا يسبق بعضها بعضاً في الآنية (الوجود) فهي معاً. والزمان عند الكندي متناه إذ لا يوجد زمان لا نهاية له. لأن الجرم المتحرك متناه وحركته متناهية.

ويقول الكندي أنه من الممكن أن نتخيل زماناً لا متناهياً بالقوة فقط، وكل ما في الأمر أن الجرم والحركة والزمان متناهية ولها بداية وهي من ثم محدثة.

النفس البشرية وقواها:

تعريفها – طبيعتها – أصلها – مصيرها – قواها.

لم نعرف رأياً للكندي في النفس بل عرضاً لآراء غيره من الفلاسفة والأقدمين وإن دل على شيء فإنما يدل على معرفة الكندي بالفلسفة اليونانية وأمانته في ذكر المصادر التي أخذ عنها.

وقد ذكر آراءه عن النفس متأثراً بكتاب النفس لأرسطو. فقال في تعريف النفس: إنها جوهر عقل متحرك من ذاته.

أما **طبيعتها**: فهي جوهر بسيط إلهي روحاني لا طول له ولا عمق ولا عرض وهي نور من نور الباري.

ولكنه لم يبين أصلها. هل وجدت قبل الجسم كما قال أفلاطون أم أنها خلقت معه وحلت فيه بحسب اعتقاد المسلمين.

ويقول: إنما يجي إلى هذا العالم الذي هو جسر نعبر عليه وليس لنا مقام يطول فيه. أما مقامنا ومستقرنا المتوقع فهو العالم الأعلى الشريف الذي تنتقل إليه نفوسنا بعد الموت... وفي قوله هذا اعتراف صريح بخلود النفس.

أما من أين جاءت النفس هل من عالم المعدم أم من العالم الذي نعود إليه فذلك الذي لم يذكره الكندي.

أما **مصيرها**: فإن الكندي لا يعتقد بخلود النفس في الشقاء. أما علامة النفس بالبدن فهي علامة عارضة. فالنفس متحدة بالبدن. لا تفعل أفعالها إلا بواسطته بالرغم من كونها منفردة عنه مباينة له ومع ذلك تبقى بعد فنائه.

قوى النفس:

يقسم الكندي النفس إلى عدة قوى وهي: القوى الحسية – المصورة – الغاذية – النامية – الغضبية – الشهوانية – العقلية.

وقد ذكر الكندي تقسيم أفلاطون لقوى النفس فقال: أن أفلاطون قاس القوة الشهوانية في الإنسان بالخنزير. والقوة الغضبية بالكلب والقوة العقلية بالملك. فمن غلب عليه الشهوانية وكانت هي غرضه وأكثر همه فقياسه قياس الخنزير. ومن غلبت عليه الغضبية فقياسه قياس الكلب. ومن كان الأغلب عليه قوة النفس العقلية وكان دأبه الفكر والتمييز ومعرفة حقائق الأشياء كان إنساناً فاضلاً قريب الشبه من الباري سبحانه.

وإن جميع القوى تتعلق بالنفس منها ما له آلة أولى أساسية مشتركة بين الحس والعقل وهي الدفاع. ومنها ما له آلات ثانوية كالعين – الأذن – الأنف – اللسان – جميع أعصاب اللمس.

أ – **القوة الحاسة:** وتشمل: الحواس الخارجية الخمس وهي التي تصور المحسوسات وهذه القوة الحاسة المشتركة للحيوان أجمع لا تدرك إلا صور أشخاص الأشياء أي الصور الجزئية. (لون – طعم – شكل – رائحة – صوت – لمس).

والقوة الحاسة هي النفس. والمحسوسات كلها ذات هيولى وكل الأشياء والأشخاص الجزئية الهيولانية وحدها واقعة تحت الحواس.

ب – **القوى المتوسطة:** وتشمل:

١– **القوة المصورة:** هي التي توجد صور الأشياء الشخصية مجردة مع غيبة حواملها عن حواسنا. وتعمل هذه القوة أعمالها في حال النوم واليقظة ومن مميزاتها أنها تستطيع التركيب. فتركب مثلاً إنساناً برأس الحيوان.

٢- **قوة الحفظ**: أي القوة الحافظة. لأنها تقبل الصور التي تؤديهـا إليهـا القـوة المصورة وتحفظها.

٣- **القوة الغضبية**: ويسميها الكندي القوة الغلبية. وإن القوة التي يغضـب بهـا الإنسان هي غير النفس. (التي تمنع الغضب أن يجري إلى ما يهواه).

٤- **القوة الشهوانية**: وهي القوة التي تتوق إلى بعض الشهوات. وهي أيضاً غـير النفس لأن النفس تمنعها أحياناً من نيل شهواتها. والمانع لا محالة غير الممنـوع، لأنه لا يكون شيء واحد يضاد نفسه.

٥- **القوة الغاذية أو المنفية**: أن رأي الكندي فيهما مثل رأي أرسطو.

ج - **القوة العاقلة**: هي القوة التي تدرك صور الأشياء، مجردة عن هيولاهـا. أي تدرك الأنواع والأجناس أو المبادئ والعلل. وإن الكندي قد تأثر بأرسـطو في قضية العقل وقد قسم الكندي العقل على الوجه التالي:

١- العقل الذي بالفعل أبداً.

٢- العقل الذي بالفعل.

٣- العقل الذي خرج من القوة إلى الفعل.

٤- العقل الظاهر.

إن العقل عند الكندي واحد يكون في النفس بالقوة ويخـرج إلى الفعـل. أي عندما يدرك المعقولات يصبح عقلاً بالفعل. وهذا العقل بالفعل عند استعماله يكون العقل الظاهر. وعند وجوده في النفس يكون ملكه، أي عقل مستفاد.

ويعرض الكندي أيضاً لقضية أخرى متعلقة بالنفس وهي قضية النوم الرؤيـا فيعالجها في رسالة خاصة. ويرى الكندي أن النوم والرؤيـا ممـا يُعـرض للنفـس ولايستطع فهمها إلا من أتقن دراسة النفس.

فلسفة ما بعد الطبيعة:

تناول الكندي فلسفة ما بعد الطبيعة في رسائل متعددة، ولا سيما في رسائله (الفلسفة الأولى) (ووحدانية الله) و(تناهي جرم العالم).

وقد بحث الكندي في طبيعة الله ـــ ووجوده ـــ وصفاته.

طبيعة الله: إن الله هو الوجود الحق أي أن الله موجود ولم يزل ولا يزال موجوداً أبداً.

فالله هو الوجود التام الذي لم يسبقه وجود، ولا ينتهي له وجود، ولا يكون وجود إلا به.

براهين وجود الله عند الكندي:

أثبت الكندي وجود الله تعالى بعدة براهين هي برهان الحركة ـــ والكثرة ـــ والنظام. وهذا ما نجده عند أرسطو عند الفلاسفة الأقدمين. وقد اعتمد في هذه البراهين على حدوث العالم، وأنه متناه، فلا بد له من محدث هو الله.

أما صفات الله عند الكندي:

إن صفات الله كانت قضية جدال شديد في ذلك العصر. وقد ذهب الكندي في صفات الله مذهب المعتزلة، فجعل صفة الوحدة (الوحدانية) من أخص صفات الله، فالله أحد في ذاته، أحد في صفاته، أحد في أفعاله، وصفات الله، هي أنه عالم حي قادر أزلي أبدي، لا شيء قبله ولا شيء بعده، باق غير فان، لا يحده زمان ولا مكان. وهو العلة الأولى التي لا علة لها. فالفاعلة التي لا فاعل لها، المتمّمة التي لا متمم لها.

الحكم على فلسفة الكندي وأسلوبه:

يعتبر الكندي أول فيلسوف عربي خاض في الموضوعات الفلسفية والعلمية عالجها بلغة الضاد. فكان شأنه في ذلك شأن ديكارت في اللغة الفرنسية. مع ما بين

الفيلسوفين من تفاوت في الزمان والعقل. وقد استطاع الكندي أن يعرف العرب على مذاهب وعلوم لم يألفوها من قبل فنقل إليهم المصطلحات الفلسفية التي تعبر بشكل واضح عن مدلولها باللغة اليونانية. وعند استعمال الكلمة اليونانية بذكر ما يقابلها بالعربية مثل الحكمة ـ الفلسفة. وقد ألف رسالة خاصة في المصطلحات الفلسفية. فقال: (أن الفلسفة الأولى هي علم الحق الأول الذي هو علة كل حق). وقد وضح المصطلحات التالية بقوله مثلاً:

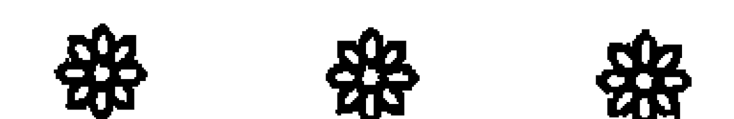
الجرم: هو ماله ثلاثة أبعاد. العمل: هو فعل بفكر.

العزم: هو ثبات الرأي على الفعل. الاتصال: اتحاد النهايات.

الانفصال: تباين المتصل.

أما من حيث الموضوعات التي عالجها فهي نفس الموضوعات التي عالجها الحكماء قبله ولكنه احتفظ في معالجتها باستقلاله برأيه. فلم يكتف فقط بنقل أرسطو وأفلاطون وغيرهم من الفلاسفة الإغريق بل اختار من الآراء التي عرفها ما يلائم نزعته الخاصة ومعتقده الديني. فهو أرسطاليسي النزعة في علم الطبيعة، لكنه ينفي قدم العالم وينفي رأي أرسطو في النفس، وفضل رأي أفلاطون. لما فيه من روحانية تتفق مع الدين الإسلامي. الذي ينافي نزعة أرسطو المادية، أما رأي الكندي في الله وصفاته فهو رأي إسلامي معتزلي.

ولكن لم يكن للكندي نظام فلسفي شامل، ولئن كان الفارابي هو المؤسس الحقيقي للفلسفة الإسلامية، ومع ذلك يظل الكندي الرائد الأول لهذه الفلسفة وله يعود الفضل في تبرئتها (من البيئة) في العالم العربي. وصبغها بالصبغة العربية الإسلامية الصافية.



الفارابي

حياته وتاريخه:

هو أبو النصر محمد بن طرفان بن أوزلغ المعروف بالفارابي، نسبة إلى مدينة فاراب التي ولد فيها في خراسان الواقعة في إقليم خراسان التركي.

كان أبوه فارسي الأصل تزوج من امرأة تركية، وأصبح قائداً في الجيش التركي، وقد اشتغل الفارابي بالقضاء في بلدته قبل أن ينصرف إلى دراسة الفلسفة.

كان الفارابي شريف النسب معداً لحياة البذخ ولكنه عدل عنها ومال إلى حياة العزلة والتأمل. نشأ الفارابي في بلد، مكباً على الدراسة. وكان له القدرة على تعلم اللغات. وقد ذكر أمام سيف الدولة أنه يجيد عدة لغات. منها العربية الفارسية التركية والكردية، ولكنه كان يجهل اليونانية والسريانية لغتي العلم والفلسفة في ذلك الوقت.

وقد غادر الفارابي مدينة فاراب إلى بغداد عاصمة العلم والمعرفة في الأربعين من عمره، وتتلمذ على يد أبي بشر متى، الذي كان آنذاك شيخاً، وكان لا يزيد تلميذه الفارابي إلا بعشر سنين. وقد انصرف الفارابي في بغداد إلى دراسة المنطق، ثم توجه إلى حرّان، حيث تابع دراسته على يد يوحنا بن حيلان في خلافة المقتدر. وكان الفارابي عند قومه بغداد يجهل العربية. فدرس النحو على يد أبي بكر بن السراج لقاء دروس في المنطق كان يلقيها عليه.

ثم رجع الفارابي إلى بغداد وانكب على دراسة الفلسفة بعد إتقانه المنطق، وأقام في بغداد ثلاثين سنة قضاها في التأليف والشرح والتعليم، ثم انتقل إلى دمشق واتصل بسيف الدولة الحمداني صاحب حلب، فضمه إلى علماء بلاطه، واصطحبه في حملته على دمشق، حيث توفي فيها عام (٩٥٠م ـ ٣٣٩هـ)، وله من العمر ثمانون عاماً.

شخصيته

كان الفارابي زاهداً ميّالاً إلى العزلة وحياة التأمل، وروى عنه أنه دخل على سيف الدولة بحلب وأقام بكنفه مدة بزى أهل التصوف، وكان في دمشق يعتزل الناس ولا يرى إلا عند الماء والخضرة، وكان في دمشق ناطوراً لأحد البساتين. كان يسهر في الليل للمطالعة والتأليف مستنيراً بمصابيح الحرّاس وقد بلغ به الإعراض عن المال مبلغاً عظيماً حتى اقتصر في حلب على أربعة دراهم في اليوم يسد بها رمقه مع أن سيف الدولة أجرى عليه من بيت المال أموالاً كثيرة ونعماً وافرة لما أعجب بعلمه وجليل قدره.

كان الفارابي واسع الثقافة إلى حد بعيد، لم يدع علماً من علوم زمانه إلا برع فيه وألف. ولنا في كتبه التي ألفها براهين ساطعة على تضلعه في علوم اللسان والرياضيات والكيمياء والعلوم العسكرية والموسيقى والطبيعيات والإلهيات والعلم المدني والفقه والمنطق.

ولا عجب أن قال فيه ابن سبعين: هذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير.

هكذا كان الفارابي أول مفكر مسلم، كان فيلسوفاً بكل ما في الكلمة من معنى. لقد شق الكندي الطريق وكان له الفضل في نشر الفلسفة اليونانية بين العرب، ولكنه لم يترك مذهباً فلسفياً ولم ينشيء مدرسة. أما الفارابي كما قال ابن خلكان: أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق. إذ أنشأ مذهباً فلسفياً كاملاً، وهو الذي أخذ عنه ابن سينا، وعده أستاذاً له. كما أخذ عنه ابن رشد، وغيره من فلاسفة العرب، وقد لقب بحق بالمعلم الثاني، على أن أرسطو هو المعلم الأول.

آثار الفارابي:

أكثر الفارابي من التأليف، وعالج موضوعات مختلفة، ولكن كتبه لم تنشر كما نشرت كتب ابن سينا لأن مؤلفاته كانت في رقع منشورة وكراريس متفرقة. وقد فقد أكثرها، و لم يبق إلا ثلاثين رسالة باللغة العربية. وقد أحرز الفارابي شهرة جعلت اليهود يكبون على آثاره وينقلونها إلى العبرية تنازعتها مكتبات أوربا ونقلت أيضاً إلى اللاتينية. وإن معظم كتبه كانت شروحاً وتعليقات على فلسفة أرسطو وأفلاطون وجالينوس. تناول فيها كتب المنطق والطبيعيات والنواميس والأخلاق وما بعد الطبيعة.

وقد روى ابن سينا أنه طالع كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو أكثر من أربعين مرة و لم يفهمه حتى وقع على كتاب للفارابي يشرح فيه كتاب أرسطو بعنوان «أغراض ما بعد الطبيعة». فلما قرأه فتح عليه ما كان مغلقاً منه، واتضح ما كان مغمضاً، وأن قيمة الفارابي تقوم حقاً على ما صنفه من كتب وأشهرها:

١- مقالة في أغراض ما بعد الطبيعة.

٢- كتاب الجمع بين رأي أفلاطون وأرسطو.

٣- رسالة فيما يجب تعلمه ومعرفته قبل تعلم الفلسفة.

٤- كتاب تحصيل السعادة.

٥- كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

٦- كتاب السياسات المدنية.

٧- كتاب الموسيقى الكبير.

٨- إحصاء العلوم.

٩- رسالة في العقل.

١٠- كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو.

الفارابي وتصنيف العلوم:

لقد وضع الفارابي رسالة في إحياء العلوم لا بد أن نخصها ببعض التحليل لما فيها من دلالة على سعة معارف فيلسوفنا. قال الفارابي: «إن الغاية من هذه الرسالة إحصاء العلوم المشهورة علماً علماً، وما يشتمل عليه كل منها. وقد جعل هذه العلوم في فصول:

١) **علوم اللسان**: يتضمن:

١- اللغة والألفاظ عند كل أمة.

٢- علم قوانين تلك الألفاظ.

٢) **علم المنطق**: ويشمل: المقولات - العبارة - القياس - البرهان - الحكمة - الخطابة - الشعر - المواضيع الجدلية.

٣) **علم التعاليم**: ويقسم إلى ستة أجزاء:

١- علم العدد (النظري - العملي). ٢- علم النجوم.

٣- علم الهندسة. ٤- علم الأثقال.

٥- علم المناظر. ٦- علم الحيل.

٤) **العلم الطبيعي**: ويبحث في الأمور التالية:

آ- الأجسام الطبيعية: مثل السماء - الأرض وما بينهما - النبات - الحيوان.

ب - الأجسام الصناعية: مثل: الزجاج - السيف - وكل الصناعات.

٥) **العلم الإلهي**: وكله في كتاب ما بعد الطبيعة.

٦) **العلم المدني**: يبين أصناف الأفعال والسنن الإرادية، وكيف ينبغي أن تكون موجودة في الإنسان، ويميز بين الغايات التي لأجلها تفعل الأفعال وتستعمل السنن، وهذا العلم جزآن:

آ – جزء يشتمل على تعريف السعادة.

ب – جزء يشتمل على ترتيب الشيم والأفعال والسير.

٧) **علم الفقه:** وهو العلم الذي به يقتدر الإنسان أن يستنبط تقدير شـــيء ممـــا لم يصرح واضع الشريعة بتحديده، وهو جزآن:

آ – في الآراء.

ب – في الأفعال.

وهكذا نجد أن الفارابي عدد العلوم وأجزاءها، كما جاءت عنـــد أرســـطو، وأضاف إليه علمي الفقه والكلام، وهما علمان إسلاميان، كانت لهما في عصـــره أهمية كبرى.

فلسفة الفارابي:

إن فلسفة الفارابي هي مزيج من الارسطاليسية والأفلاطونية الحديثـــة مـــع صبغة إسلامية واضحة ونزعة شيعية إمامية لا شك فيها. فالفارابي:

١– أرسطاليسي في المنطق والطبيعيات.

٢– وأفلاطوني في الأخلاق والسياسة.

٣– وأفلوطيني في فلسفة ما بعد الطبيعة.

فهو قبل كل شيء فيلسوف الانتقاء والتوفيق والمؤمن بوحدة الفلسفة المدافـــع عنها في كل حال.

وحدة الفلسفة والنزعة التوفيقية:

أن نزعة التوفيق شاعت قبل الفارابي، وأثرت في النظر الفلسفي منذ ظهـــور المدرسة الاسكندرانية تأثيراً عميقاً. وقد لاءمت هذه النزعة الفكـــر العربـــي لميلـــه

الفطري إلى التقريب فيما بين النظريات والتوفيق فيما بين الآراء. والخروج بمذاهب متوسطة تربط المتباينات وتضم المتفرقات.

وقد حازت الأشعرية عند العرب رواجاً عظيماً بين أصحاب العقل وأصحاب النقل وصادف الشافعية نجاحاً لتوسطها بين المالكية والحنفية.

وقد بذل فلاسفة العرب جهداً جباراً في الجمع والتوفيق بين مذاهب المتقدمين، وهكذا كان الفارابي من جملة المقربين. فراح الفارابي يؤكد أن الفلسفة واحدة مهما تعددت المذاهب وتباينت التيارات.

إذ أن الفارابي يسعى إلى التوحيد والتعميم سعيه إلى التفصيل والتقسيم وهذه الروح البناءة ظاهرة في أسلوبه الكتابي وفي عباراته. فهو كاتب يوجز ويلخص ويعرف قيمة كل لفظة في العبارة. وهو يطيل التأمل الفكري في اللفظة كما يطيله في الفكرة.

وقد كتب عن الوحدة الفلسفية عدة رسائل لم يصل منها إلا رسالة واحدة سماها «كتاب الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو».

وقد ذكر الفارابي أن الحقيقة واحدة، وإن اختلاف الناس في الآراء والمذاهب ما هو إلا اختلاف ظاهر. أما الباطن فواحد لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون في العلم.

وتظهر نزعة الفارابي الشيعية في محاولته توجيه الفلسفة نحو هدف سياسي اجتماعي. وهكذا عمل الفارابي على توحيد الفلسفة وتوجيهها نحو هدف واضح في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة.

وهكذا عمل على التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو من جهة وبين معطيات العقل والوحي من جهة ثانية، وتسلح بسلاح التأويل الباطن. كما فعل إخوان الصفا قبله. وجعل من التأويل مبدأ فلسفياً كما جعل منه غلاة الشيعة مبدأ دينياً.

التوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو:

أكد الفارابي على التوحيد والتوفيق بين آراء أفلاطون وأرسطو، وقال: إن الاختلاف بينهم هو اختلاف سطحي لا يمس القضايا الأساسية، إذ أن الفيلسوفين لم يختلفا في تحديد الفلسفة، ومن طالع كتبهما في المنطق والأخلاق والطبيعة وما بعد الطبيعة وجد أن الفلسفة في نظرهما (هي العلم بالموجودات بما هي موجودة). ويرى الفارابي أن الخلاف المزعوم بين أفلاطون وأرسطو لا يخلو من أن يصدر عن أحد أمور ثلاث:

١- نمط حياتهما.

٢- طريقتهما في التأليف.

٣- مذهبهما.

نمط الحياة عند أفلاطون وأرسطو:

تختلف حياة أفلاطون عن حياة أرسطو، إن أفلاطون كان متخلياً عن كثير من أسباب الدنيا، يميل إلى الخلوة والعزلة. كان له نزعته الصوفية وخاصة في شيخوخته، وله في العالم الروحي مقام رفيع قيل أنه «أفلاطون الإلهي» ولكن الفلسفة الأفلاطونية وأن اتجهت نحو التصوف فإنها لم تهمل حياة الجسد. بل أرادت أن تكون السيطرة للروح وأن ينعم الجسد في ظل الروح بحياة رفاهية ونعمة.

أما أرسطو فكان ميالاً إلى ما ابتعد عنه المعلم، فقد استولى على أموال كثيرة تزوج وأولد وصار وزيراً للاسكندر. واعتنى بدراسة كتب أخبار المتقدمين.

يقول الفارابي: إنه لا فرق بين أفلاطون وأرسطو في البحث عن المسائل السياسية والخلقية. فقد دوّن أفلاطون السياسات وهذبها وكذلك بحث أرسطو في الأمور نفسها. ولكن كان لكل منهما استعدادٌ طبيعيٌ وإمكانيات خاصة، فكان

أفلاطون يرى أنه غير قادر على خوض ميدان الحياة، بينما أرسطو رأى أن له من الاستعداد والإمكانية ما مكنه من خوض هذا الميدان.

وهكذا اتفقا في النظر واختلفا في العلم. وهذا الاختلاف العلمي ليس في الحقيقة اختلافاً بل هو مزاج واستعداد. فقد وجد أفلاطون نفسه غير مستعد للحياة الاجتماعية فتجنبها للاهتمام بالحياة الروحية: بينما أرسطو كان يجد في نفسه ما يمكنه من الاهتمام بالناحيتين الجسدية والروحية بآن واحد.

طريقتهما في التأليف: رموز أفلاطون ـ وأسلوب أرسطو:

من قرأ كتب أفلاطون اصطدم بما فيها من تعقيدات وصعوبات، لأنه عمد إلى الرموز والإشارات للترجمة والتعبير عن تفكيره. أما أرسطو فكتبه مبوبة مرتبة واضحة المنهج. فالاختلاف بينهما في الأسلوب.

يقول الفارابي: أن أفلاطون لجأ إلى التعبير بالرموز لاعتقاده أن الفلسفة لأهلها لا لكل إنسان، هذه الطريقة لا تفتح باب الفلسفة إلا لمن كان أهلاً لها.

ومن طالع كتب أرسطو وجد نفس الصعوبة رغم التبويب والترتيب، فنجد له أساليب تجعل الكلام غامضاً. مما يوضح أن أرسطو أيضاً يخص بالفلسفة أربابها دون غيرهم. فأفلاطون لجأ إلى الحوار وكذلك أرسطو لجأ في أسلوبه إلى الإيجاز والغموض في كتاباته. وهذا الغموض نتيجة عمق وإيجاز.

فيرى الفارابي: إن هدف الحكيمين واحد هو إخفاء الفلسفة وصرف العامة عنها، والذي نلاحظه أن الفارابي هنا يتمشى مع النزعة الشيعية والباطنية التي عاصرته، والتي لم يكن بعيداً عنها. وقد حاول الفارابي التوفيق بين أفلاطون وأرسطو في كل من نظرية المعرفة ــ ونظرية العادة ــ ونظرية المثل وقال أن الاختلاف في الظاهر لا في المعاني.

قيمة توسط الفارابي بين الحكيمين:

لقد بذل الفارابي جهداً عظيماً وصادقاً في التوفيق بين الحكيمين أفلاطون وأرسطو. إذ اتبع طريقة علمية قائمة على مقارنة نصوص الحكيمين بعمق وبحث ونظر وتأمل ولكن محاولة الفارابي التوفيقية قائمة على أساس واه هو اعتقاد بوحدة الفلسفة. وقد كانت محاولة فاشلة أيضاً لبعد ما بين أفلاطون وأرسطو في الرأي والفلسفة، وكان الفارابي في توفيقه باطني النزعة وباطني الهدف.

فقد عمل على التقريب بين النظريات ورأى أن المذاهب واحدة في باطنها واحدة في حقيقتها، وعمد إلى التأويل وجعله مفتاح كل صعوبة. فكان يتقلب بين أفلاطون وأرسطو. فتارة يكون أفلاطونياً يجر إليه أرسطو، وتارة يكون ارسططالياً يجر إليه أفلاطون.

والذي نستشعره من كلام الفارابي أنه ينظر إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو نظره إلى سلسلة من الأئمة المعصومين. فهو يحاول أن ينزه أفلاطون وأرسطو عن مكان الوقوع في الخطأ.

وهكذا يبدو لنا الفارابي أنه وفق بين الحكيمين بآراء يستخلصها من أعماق تفكيره ونزعته الشيعية لا من حقيقة مذهب الفيلسوفين.

ولئن أخفق الفارابي في التوفيق وفي التقريب بين أرسطو وأفلاطون. فقد خط الطريق واضحة لفلاسفة العرب في الاختيار ومحاولة التوفيق وفي التقريب بين أرسطو والمعتقدات الإسلامية. وجعل أرسطو في أصل الفلسفة الإسلامية. أما قضية التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي فقد عالجها الفارابي كما عالج التوفيق بين أفلاطون وأرسطو. فقال: إن الدين المحمدي لا يناقض الفلسفة اليونانية وإن كان هناك فروق ومناقضات في الظاهر لا في البواطن، ويكفي لإزالة هذه الفوارق أن نعمد إلى التأويل الفلسفي ونطلب الحقيقة الواحدة المجردة. فالدين والفلسفة يصدران عن أصل

واحد هو العقل الفعال فلا فرق جوهري بينهما ولا خلاف بين الحكماء والأنبياء بين أرسطو ورسول الإسلام.

المنطق:

اهتم الفارابي بالمنطق اهتماماً خاصاً حتى دعي بالمعلم الثاني بعد أرسطو. وله مؤلفات في ذلك لم يصل منها إلا شرح كتاب العبارة لأرسطو. ومقطوعات مبثوثة أخرى. كما في كتاب تحصيل السعادة وإحصاء العلوم. وقد اتبع الفارابي أرسطو في منطقه وها هي مجمل آرائه:

علم المنطق: هو العلم الذي يدرس قواعد التمييز بين الخطأ والصواب، وهو العلم الذي بواسطته تقوم العقل، ويسدد الإنسان نحو طريق الحق والصواب. والمنطق كالنحو، وإن نسبة المنطق إلى العقل كنسبة النحو إلى اللسان.

فوائد المنطق: بواسطة علم المنطق نميز بين الخطأ والصواب، فهو فن التفكير الصحيح، وبه نصحح ما عند غيرنا وما عندنا، وبه يصحح غيرنا ما عندنا.

موضوعات المنطق: هي المقولات من حيث تدل عليها الألفاظ.

أجزاء المنطق: ثمانية هي: المقولات العشر – العبارة – القياس – البرهان – المواضيع الجدلية – الخطابة – الشعر – السفسطة.

وأنواع القياس خمسة، هي: القياس البرهاني – القياس الجدلي – القياس الخطابي – القضايا – القياس الشعري.

فلسفة ما بعد الطبيعة:

وجد الفارابي في عصر كثرت فيه الفرق الإسلامية والمشكلات الفلسفية فلم يكن بوسعه أن يظل بعيداً عن الجو الديني والفكري للعصر الذي عاش فيه. وكان لا بد لجميع هذه المشكلات أن تثير اهتمامه وعنايته. فمن المشكلات الفلسفية: قصة

الواحد وعلاقته بالكثرة. فقد ظلت هذه المشكلة تعالج في المدارس اليونانية على الصعيد الطبيعي. أما في مدرسة الاسكندرية والعالم الإسلامي فقد انتقلت إلى الصعيد الديني.

وقد نشأ التفكير الفلسفي أول ما نشأ في الإسلام في صلب التفكير الديني، وانتشر في مدارس المعتزلة قبل أن يتناول الفلاسفة. فقد دار النقاش حول طبيعة الله وصفاته وعلاقته بالكون ونشأت نزعتان متباينتان:

١- نزعة عقلية يتزعمها المعتزلة.

٢- نزعة مادية، تشبه الله بالمخلوقات.

وقام بينهم من يجد حلولاً متوسطة مختلفة.

موقف الفارابي من قضية الواحد:

الله في رأي الفارابي:

الواجب الوجود. والممكن الوجود:

قسم الفارابي الموجودات إلى واجب الوجود، وممكن الوجود:

الواجب الوجود بذاته:

هو الذي تقضي طبيعته بوجوده ولا يجوز كون وجوده بغيره. وهو السبب الأول لوجود الأشياء ولو فرض أنه غير موجود لزوم محال. وهذا الواجب الوجود هو الله.

طبيعة الله:

الله هو الوجود التام، هو وجود بغير علة، لأنه منزه عن النقص، فهو أزلي دائم الوجود بجوهره وذاته. ولا يمكن أن يكون وجود أصلاً مثل وجوده، فهو لا يشبهه شيء، ووجوده خلو من كل مادة، وليس له صورة لأن الصورة لا يمكن

أن تكون إلا في مادة، ولو كانت له صورة لكانت ذاته مؤلفة من مادة وصـــــورة، فوجود الله بسيط غير مركب، هذا الوجود لا يكون لشيء آخر لأنه تام.

والشيء التام الوجود: هو ما لا يمكن أن يوجد خارجاً منـــــه وجـــود مـــن نوع وجوده.

كما أن التام في الجمال: هو الذي لا يوجد جمال من نوع جماله خارجاً.

فالله واحد لا شريك له، ولو كان الله أكثر من واحد لكانوا: أما متماثلين في كمال الوجود وهذا مستحيل. وأما متغايرين في شيء، فيكون الشيء الذي يغاير فيه كل منهما الآخر جزءاً منه. ومن ثم يكون كل منهم مركب مـــن أجـــزاء وهـــذا مستحيل. ولما كان الله بسيطاً استحال علينا بتحديده. وإن معرفتنا لله معرفة غير دقيقة وغير واضحة، فهو فوق قوانا الادراكية لأنه هو اللامتناهي وقوانا الادراكية متناهية. فهو كالنور الشديد الذي يبهر العين. ولأننا غائصون بالمادة والمادة تغشي أبصارنـــا وبقدر ما نتخلص من كثافة المـــــادة نســتطيع التوصـــل إلى معرفـــة الله معرفـــة أوضح وأكمل.

صفات الله:

لا تختلف صفات الله عن جوهره لأنه بسيط واحد. فالله بجوهره عقل بالفعل ومعقول بجوهره وعالم لا يحتاج إلى ذات خارجة عن ذاته يستفيد بعلمها وهو حكم لا يحكمه استفادها بعلم خارج عن ذاته بل في ذاته كفاية أن يكون حكيمـــاً، والله حق لأنه موجود ووجوده أكمل وجود وهو حق لأنه معقول. والله حي بـــل هـــو الحياة نفسها. وليس يعني أن الله حي حياة مادية قوامها الحركة بل أن حياته في أنـــه عقل بالفعل ومعقول بالفعل، فهو عاقل أبداً، وحياته ذات واحدة، وجوهر واحد.

وهكذا يبين الفارابي وحدة الله وبساطته. وأن صفاته لا تخرج عن جوهـــــره وقد التحق بذلك من هذه الناحية بالمعتزلة.

أما ما يتعلق بالأسماء الحسنى فإن هذه الأسماء لا تدل على تركيب في الطبيعة الإلهية ولا على صفات تخرج عن جوهره.

تلك هي فلسفة الفارابي ونظرته إلى الله، وهي مستقاة من فلسفة ما بعد الطبيعة لأرسطو ومن التعاليم الإسلامية، ومن التأملات الأفلاطونية.

وإن إله الفارابي بعيد عن خلقه لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التأمل والتجارب الصوفية وهذا ما جعل رجال الفكر يتنكرون للفلسفة الإسلامية لأن إله القرآن إله قريب من خلقه عالم بأحوالهم.

ومهما يكن من أمر فإن آراء الفارابي في الله وصفاته كانت أساساً في فلسفة ابن سينا وابن رشد، وكان لها الأثر البعيد في التفكير الفلسفي العربي.

العالم:

يرى الفارابي أن الكون مركب من أفلاك كروية بعضها داخل بعض، فهناك ثمانية أفلاك تدور حول الأرض الثابتة في الوسط. وإن حركة هذه الأفلاك حركة مستديرة أزلية. وأن محرك هذه الأفلاك هو الله.

وإن الله تعالى هو سبب وجود الأنفس الأرضية وسبب وجود العناصر الأربعة (الماء – الهواء – النار – التراب)، ومن هذه العناصر تحصل الأجسام وهي كلها مركبة من هيولى (مادة) وصورة. ولا تحصل المادة على الصورة إلا تحت تأثير فاعل خارج عنها، هذا الفاعل هو العقل الفعّال الذي يسميه الفارابي واهب الصور، هو الله.

وقد رتّب الفارابي الكون على الشكل التالي:

١- ثلاثة منها ليست في أجسام وهي: الله – الملائكة – روح القدس- الروح الأمين.

٢- وثلاثة منها في أجسام وليست ذواتها أجسام وهي: النفس – الصورة – المادة.

والأجسام ستة أجناس: الجسم السماوي - الجسم الأرضي - الحيوان الناطق - الحيوان غير الناطق - النبات - الجسم المعدني.

والأنفس عند الفارابي كثيرة، منها: أنفس الأجسام السماوية ـــــ وأنفس الحيوان الناطق، وأنفس الحيوان غير الناطق.

وقد اتبع الفارابي أفلاطون في إبداع الله للكون ليحافظ على عقيدة التوحيد وليدفع وهم الصابئة المؤلهة للكواكب.

وقد حاول الفارابي بجهوده المبذولة في التقريب والتوفيق والتفسير ولكنه لم يترك لنا ما لا يرضي العقل البصير.

النفس:

ذهب الفارابي كما ذهب فلاسفة اليونان من قبله إلى الاعتقاد بأن وجود النفس لا يقتصر على الإنسان فقط بل يتعدى إلى غيره من الكائنات، فالسماء في نظره لها نفس، وكذلك العالم له نفس وأيضاً الحيوان والنبات... الخ، ومن الطبيعي أن تكون أنفس الأجسام السماوية مباينة لأنفس الإنسان والحيوان والنبات في النوع وهي أشرف وأكمل وأفضل منها. وهي دائماً بالفعل، و لم تكن بالقوة أصلاً وليس للأجسام السماوية من الأنفس إلا النفس التي تعقل فقط وهي مجانسة للنفس الناطقة عند الإنسان وليس لها النفس الحاسة أو المتخيلة.

النفس البشرية: طبيعتها - أصلها - مصيرها:

اتبع الفارابي أرسطو في تحديد النفس، إذ اعتبرها صورة للجسد ولكنه لم يلزم أرسطو إلى النهاية فإنه يرى أن النفس جوهر بسيط روحاني مباين للجسد، وإن كانت صورة له. وللفارابي أدلة على ذلك:

١- أن النفس تدرك المعقولات، والمعقولات مجردة وليست محسوسة.

٢- أن النفس تشعر بذاتها.

٣- أن النفس تدرك الأمرين معاً.

٤- أن العقل يقوى بعد الشيخوخة، فمن طبيعة النفس أن تبقى بعد فناء الجسد.

أن الفارابي يخالف أفلاطون في وجود النفس قبل الجسد، ويخالف التناسخيون الذين يقولون بانتقال النفس من جسد إلى جسد. ويقول: بأن النفس بعد مفارقتها للجسد له سعادات وشقاوات، وهذه الأحوال تتفاوت من نفس لأخرى، ولا يجوز أن يكون لجسد واحد نفسان وهي خالدة بعد موت الجسد لا تفنى وليس فيها قوة قبول الفساد.

ضرورة الاجتماع - أنواع المجتمعات:

إن الغاية القصوى التي يسعى إليها الفارابي ليست السياسة في ذاتها بل في تحصيل السعادة باقتناء الفضائل. ولا نصل إلى هذه الكمالات إلا بالتعاون لأن الإنسان وحده بانفراده دون مساعدة أناس كثيرين له لا توصله إلى غاياته. وإن الإنسان بالفطرة يشعر بضرورة ارتباطه بغيره، وفي كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، فصل عنوانه: «القول في احتياج الإنسان إلى الاجتماع والتعاون» فالاجتماع وسيلة لا غاية. لأن الغاية هي بلوغ الكمال، الذي به تكون السعادة الدنيا في الحياة الأولى والسعادة القصوى في الحياة الأخرى.

الاجتماعات الإنسانية عند الفارابي منها الكاملة، ومنها غير الكاملة.

الاجتماعات الكاملة ثلاثة:

١- اجتماعات عظمى: اجتماعات الجماعة في المعمورة.

٢- اجتماعات وسطى: اجتماع أمة في جزء من المعمورة.

٣- اجتماعات صغرى: اجتماع أهل المدينة في جزء من مسكن أمة.

الاجتماعات غير الكاملة:

وهي الاجتماعات في القرى - والمحال - والسكك - والبيوت.

اختلاف الأمم:

يكون اختلاف الأمم باللسان (اللغة) والخلق - والشيم - والطبيعة. ولهذا الاختلاف أسباب طبيعية: كالمناخ - والمياه - والنبات - وأنواع الحيوان - والأغذية...) كل هذه الأسباب تؤدي إلى اختلاف الخلق.

أنواع المدن:

إن الغاية القصوى هي التعاون على نيل السعادة فأفضل المدن هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها للتعاون على نيل السعادة، وهذه هي المدينة الفاضلة، والأمة التي يتعاون أفرادها على نيل السعادة هي الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة... وللمدينة الفاضلة مضادات يذكر منها الفارابي في السياسات المدنية: المدينة الجاهلة - المدينة الفاسقة - المدينة الضالة - بوابتها والمدينة المتبدلة. وإن كل مدينة من هذه المدن على أنواع:

المدينة الفاضلة:

أخذ الفارابي عن أفلاطون فكرة تشبيه المدينة بجسم الإنسان فقال: إن المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح - الذي تتعاون أعضاؤه على تتميم الحياة وعلى حفظها.

وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاوتة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب. كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس.

وكما أن في البدن أعضاء يخدم بعضها بعضاً، كذلك في المدينة أشخاص يخدم بعضهم بعضاً.

وكما أن البدن يؤلف وحدة كذلك المدينة الفاضلة تكون أجزاؤها مرتبطة بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض.

ويؤكد الفارابي على فكرة الوحدة والترتيب. ففي البدن تترتب أعضاؤه بحيث يصبح القلب هو العضو الرئيسي تخدمه جميع الأعضاء وهو لا يخدم، وكذلك في المدينة الفاضلة بها رئيسها وتكون تحت رئاسات تنحط عن الرتبة العليا قليلاً قليلاً إلى أن تصير مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى.

رئيس المدينة الفاضلة:

لا يمكن أن يكون أي عضو من أعضاء المدينة رئيساً لأن الرئاسة لا تكون إلا بشيئين هما:

١ـ أن يكون الرئيس معداً للرئاسة بالفطرة والطبع.

٢ـ أن يكون الرئيس معداً للرئاسة بالملكة والهيئة الإرادية.

فرئيس المدينة يتلقى المعرفة مباشرة من العقل الفعّال عن طريق الوحي، أما وقت اليقظة أو وقت النوم.

وهنا نرى أن الفارابي يبتعد عن أفلاطون ويقترب من الإسلام ومن نظرية النبوة.

هذا الرئيس لا يبلغ درجة الرئاسة إلا إذا اجتمعت فيه اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها:

١ـ أن يكون تام الأعضاء.

٢ـ أن يكون جيد الفهم والتصور جيد الحفظ والإدراك.

٣ـ أن يكون جيد الفطنة ذكياً.

٤ـ أن يكون حسن العبارة.

٥- أن يكون محباً للتعليم والاستفادة.

٦- أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله.

٧- أن يكون محباً للعدل وأهله مبغضاً للظلم والجور وأهلهما.

٨- أن يكون غير شره في المأكول والمشروب والمنكوح.

٩- أن يكون كبير النفس محباً للكرامة.

١٠- أن يكون الدينار والدراهم وسائر أعراض الدنيا هينة عنده.

١١- أن يكون عدلاً غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً.

١٢- أن يكون قوي العزيمة جسوراً غير خائف ولا ضعيف النفس.

ولما كان اجتماع هذه الخصائل كلها في رجل واحد من الأمور الصعبة، قل عدد الرجال الذين يستحقون الرئاسة فلا يكون منهم إلا الواحد بعد الواحد، هذا الرئيس هو المعلم والمرشد والمدبر وهو واضع النواميس والشرائع.

نرى من كل ما تقدم أن النزعة الشيعية والآراء الإسماعيلية لها أثر عميق في فلسفة الفارابي. فقد جعل الفارابي الحاجة إلى معلم هو الإمام حاجة ضرورية لقيام المجتمع. وكما أن الأئمة لا يكونون على الأرض إلا واحداً بعد واحد كذلك لا يكون رؤساء المدينة الفاضلة إلا واحداً بعد الآخر.

وكما أن الإمام كامل الصفات كذلك الرئيس كامل الصفات. وكما أن بقاء العالم متعلق ببقاء الإمام، كذلك بقاء الأمة متعلق ببقاء الرئيس. فإن لم يتوفر للأمة الرئيس فإنه لم تلبث بعد مدة أن تهلك.

وإن فكرة الإمامة عند الإسماعيلية لا تختلف عن النبوة اختلافاً جوهرياً، فالنبي متعلم ومعلم بآن واحد.

فهو متعلم: لأنه يتلقى المعرفة عن طريق الوحي.

وهو معلم: لأنه يعطي الناس ناموس الشريعة، ويخاطبهم بلغتهم وبحسب عقلياتهم.

والإمام كذلك هو المتصل بالعقل الإلهي وهو الذي يكشف عن الحقيقة فتصبح عنده المعارف الحسية صحيحة صحة المعقولات المطلقة وذلك بفضل التأويل، وهكذا فالإمام فيلسوف وكذلك رئيس المدينة الفاضلة فيلسوفي.

ولما كان الأمر كذلك كانت السعادة عقلية. وكانت الفضائل الرئيسية هي الفضائل الفكرية. وهكذا ينحرف الغزالي عن المتصوفين انحرافاً ظاهراً، إذ يجعل الكمال إدراكاً عقلياً. أما المتصوفون فإنهم يجعلون الكمال في إماتة الشهوة واطلاق الروح من سجنها الجسدي للاتصال بالله عن طريق الاختبار الصوفي، ومع ذلك لا يمكننا أن ننكر نزعة الفارابي الصوفية، إن تصوفه يقوم على أساس عقلي صرف. فهو تصوف نظري يعتمد على المعرفة والتأمل.

المدينة الجاهلة:

هي المدينة التي لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم، إنهم لا يعرفون من الخيرات إلا سلامة الجسد والأبدان والتمتع باللذات فإن حصلوها كانت لهم السعادة، وإن أخطأوها كان لهم الشقاء وقد قسم الفارابي المدينة الجاهلة إلى عدة أقسام:

١- **المدينة الضرورية:** هي المدينة التي قصد أهلها الاقتصار على الضروري في حياتهم من مأكول ومشروب.

٢- **مدينة البدالة:** وهي التي قصد أهلها التعاون على بلوغ الثروة التي هي غايتهم في الحياة.

٣- **مدينة الخسّة والشقوة:** وهي التي قصد أهلها التمتع باللذة كالطعام والشراب وإيثار الهزل واللعب.

٤ـ **مدينة الكرامة**: هي التي قصد أهلها التعاون أن يصيروا مكرمين ذوي عظمة وشهرة وذكر بالقول والفعل.

٥ـ **مدينة التغلب**: وهي المدينة التي قصد أهلها التغلب على غيرهم وجعلوا سعادتهم بها.

٦ـ **المدينة الجماعية**: وهي المدينة التي قصد أهلها أن يعيشوا في فوضى وهي التي كل واحد من أهلها مطلق يعمل ما يشاء، وإن جميع أفرادها متساوون ــ لا يكون لأحد منهم على أحد سلطان.

٧ـ **مدينة النذالة**: هي التي يتعاون أهلها على نيل الثروة وجمعها فوق الحاجة دون الإنفاق منها إلا الضروري مما يكون به قوام الأبدان.

المدينة الفاسقة:

هي المدينة التي عرف أهلها ما عرف أهل المدينة الفاضلة من أمر السعادة والله والعقل الفعال وكانت أعمالهم أعمال أهل المدن الجاهلة. فهم يقولون ويعتقدون ولكنهم لا يعملون.

المدينة المتبدلة:

هي المدينة التي كانت آراء أهلها وأفعالهم مطابقة لآراء أهل المدينة الفاضلة وأفعالهم إلا أنها تبدلت فدخلها الفساد في الآراء والأفعال.

المدينة الضالة:

وهي المدينة التي يعتقد أفرادها في الله والعقل الفعّال آراء فاسدة ويدعي رئيسها الأول ضلالاً أنه موحى إليه فيخادع الناس وغيرهم بأقواله وأفعاله.

النوابت:

ليست هذه المدن وحدها تضاد المدينة الفاضلة، إنما هناك نوابت في المدينة الفاضلة وفي غيرها من المدن.

إن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم من الحنطة أو الشوك النابت فيها بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة أو الضارة بالزرع.

البهيميّون:

ليسوا مدنيين بل هم على مثال ما عليه البهائم الأنسية أو البهائم الوحشية، فبعض هؤلاء أمثال السباع. وهؤلاء يوجدون في أطراف المساكن المعمورة.

خصال أهل المدينة الضالة:

لقد اهتم الفارابي لأهل المدن الجاهلة أكثر مما اهتم لأهل المدينة الفاضلة وآرائهم وخصالهم. وقد بين صفات أهل المدينة الفاضلة وهي كونها قائمة على العلم والعمل ونظام الفضيلة، بحيث تسير المدينة الفاضلة في نظامها حتى تنتهي إلى المدينة السماوية حيث السعادة الخالدة. وحيث يعيش الأبرار طوائف طوائف ورتباً رتباً منسقة على حسب درجات الكمال وصالح الأعمال.

آراء أهل المدن الجاهلة والضالة:

أن الفارابي يبين ويفصل آراء أهل المدن الضالة والجاهلة، هذه الآراء كلها تصطبغ بصبغة الجهالة والضلالة ومن تلك الآراء:

١- أن الأرض ميدان لتنازع البقاء وأن كلا من الموجودات يلتمس أبطال الآخر يستأثر وحده بالوجود فيكون الوجود لمن غلب والسعادة لمن انتصر ويكون حظ الضعيف الفناء أو الاستعباد، والإنسان الأقهر لكل ما يناوئه هو الأسعد.

٢- أن الاجتماع لا يقوم إلا على حاجة وضرورة، ولا يكون هذا الاجتماع إلا على أساس قاهر ومقهور في سبيل الحصول على الحاجات وهذا ما يسمى بالداء السّبعي.

٣- ومنهم من يقول أن الاجتماع يقوم على المحبة والارتباط وخاصة بين الأقارب. ومنهم من يقول بأن عامل الاجتماع قوم على المصاهرة أو بالانضواء رئيس واحد تكون على يده الغلبة والانتصار. ومنهم من قال أن التحالف والتعاهد بين الأفراد يحقق الغلبة والانتصار لهم. ومنهم من قال أن تشابه الخلق والشيم الطبيعية والاشتراك باللغة واللسان. ومنهم من قال أن الاشتراك في المنزل والسكة والملة والمدينة.. كل ذلك يحقق لهم العيش المشترك والغلبة والنصرة.

٤- أن العدل في نظر أهل المدن الجاهلة والضالة هو ما يدعو إليه الطبع إلى الغلبة والقهر والعدل هو استعباد القاهر للمقهور. وأن يفعل المقهور ما هو الأنفع للقاهر. وهذه هي الفضيلة في رأيهم. فالعدل عندهم قائم على القوة وعلى أن يحصل الإنسان على ما يقوى عليه. والعدل قائم أيضاً على اتقاء القوة عند الضعيف والقبول القهري بالقناعة والاستعباد.

لقد أخذ الفارابي الكثير عن أفلاطون وآرائه الاجتماعية، لكنه ظل خيالياً مثالياً لم يحاول تحديد أشكال الحكومة كما في أفلاطون. و لم يذكر طريقة اختيار الرئيس ولا طريق تثقيف أهل المدينة.

أما أفلاطون فقد كان واقعياً فجعل رئيس جمهوريته (الذي حل على جميع العلوم النظرية وتمكن من المعرفة) جعله يعود إلى العلم ويخالط البشر مدة خمسة عشر سنة قبل أن يأخذ على عاتقه تبعات الحكم.

إن هذا التمرس العملي بعيد عن رئيس المدينة الفاضلة.

فالفارابي فيلسوف نظري بعيد عن الواقع، يعتبر أن من اتصل بالعقل الفعّال حصلت له الكفايات اللازمة لا لقيادة مدينة فحسب بل لتعليم أهلها وقيادتهم في الطريق التي تؤمن لهم السعادة القصوى.

نظرية النبوة:

إن النبوة من الأسس الرئيسة التي قام عليها الإسلام لأن جميع تعاليم الإسلام مستمدة من الوحي فالنبي ﷺ لم يأت بشيء من عنده.

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى، إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحَى، عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ [سورة النجم الآيات ١-٥].

وعلى كل فيلسوف مسلم إذا شاء أن يظل مسلماً أن تتفق آراؤه مع الإسلام وأن يجعل للنبوة محلاً لائقاً في مذهبه، وأن يحاول التوفيق بين الدين والفلسفة – أي بين الوحي والمعرفة العقلية.

وأن أول فيلسوف مسلم عالج قضية النبوة وكون نظريتها هو الفارابي. فجاءت هذه النظرية أهم محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، هذه النظرية هي أسمى جزء من مذهبه الفلسفي تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة. وتتصل اتصالاً وثيقاً بالسياسة والأخلاق.

يرى الفارابي: أن معنى الفيلسوف والرئيس والملك وواضع النواميس والإمام معنى كله واحد والشرط في بلوغ هذه المرتبة أن يبلغ الإنسان درجة العقل المستفاد فيتصل عقله بالعقل الفعال. فيوحي الله إليه بتوسط العقل الفعّال فيكون ما يفيض من الله إلى العقل الفعّال بفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، فيكون ويصبح بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام. وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات.

فالنبي والحكيم في رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة وكلاهما يتصلان بالعقل الفعّال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المدينة. وإن كل ما بين النبي والحكيم من فارق هو أن:

١- النبي يحصل له الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق المخيلّة.

٢- والحكيم الفيلسوف يحصل له الاتصال بالعقل الفعّال عن طريق البحث والنظر والتأمل.

بهذه الطريقة يوفق الفارابي بين الدين والفلسفة وبين الوحي والنظر، فالمصدر واحد هو العقل الفعّال والحقيقة واحدة هي التي تفيض عنه، وليس ثمة اختلاف إلا في طريقة إيصال هذه الحقيقة إلى الإنسان.

وأخيراً يعتبر الفارابي كما ذكر ابن خلكان «أكبر فلاسفة المسلمين على الإطلاق». فهو منشيء المدرسة الفلسفية في الإسلام. وترك لنا مذهباً متصل الحلقات محكم البنيان ذا وحدة عجيبة. ولم يدع مشكلة من المشكلات التي سيتعرض فلاسفة المسلمين إلا وعالجها قبلهم وقال كلمته فيها. وإذا درسنا هؤلاء الفلاسفة نرى كم هم مدينون به للفارابي من آراء.

وقد ذكر الدكتور إبراهيم مدكور مذهب الفارابي فقال:

أن مذهب الفارابي مذهب روحاني مثالي، إن الفارابي يرى الروح في كل مكان إنه روح الأرواح. وعقوله المفارقة كائنات روحية محضة ورئيس مدينته أو نبيه إنسان تسيطر فيه الروح على الجسد، والروح هو الذي يسيّر العالم السماوي وينظم عالم ما تحت القمر. وهذه الروحانية هي من ناحية أخرى تنظيم للعقل وحنين للفكر.

فالكائن الأول هو عند الفارابي معقول المعقولات وفكرة الفكر، وليست الكائنات الأخرى إلا امتداداً لهذا المعقول ومظهراً من مظاهر هذا الفكر. ونحن لا نرتقي إلى العالم الروحاني ولا ننال السعادة القصوى إلا بالفكر والعلم والتأمل.

ولئن كان الفارابي قد أخذ الشيء الكثير عن أفلاطون وأرسطو وأفلوطين فقد ظل محتفظاً بشخصيته. وطبع الأفكار التي اقتبسها بطابعه الخاص. وأعطى الإسلام مذهباً فلسفياً قائماً بذاته ليس هو بالرواقية ولا بالمشائية ولا بالأفلاطونية الحديثة، بل هو شيء جديد تأثر بهذه المدارس ونهل من هذه الينابيع وتغذى بروح الإسلام.



ابن سـينا

لم يكن ابن سينا واضع أسس الفلسفة الإسلامية و لم يكن آخر ما انتهـى إليـه تاريخ الفكر عند العرب. لقد ظهر ابن سينا في وقت كان فيه الفكر قد تركز بفضل ترجمات النقلة وشروحهم وتعليقاتهم. وكان فيه المفكرون أشباه الكندي والفارابي قد حددوا الموضوعات الرئيسية، وعبّدوا الطريق التي سيسلكها غيرهم من الفلاسفة.

لقد حاول الفارابي التوفيق بين الدين والفلسفة، وبنى صرحاً فلسفياً مكـين الأساس رفيع البنيان عرض فيه للقضايا الرئيسية التي شغلت العقل الإسلامي، وقدم لها الحلول النهائية التي تبناها كل من جاء بعده.

إلى أن جاء ابن سينا وبسط فلسفته في مؤلفات ضخمة سهلة المنـال فكـان نصيبها من البقاء والشهرة أكثر من كتب الفارابي وإن لم تفضلها عمقاً وابتكاراً.

تاريخ ابن سينا:

هناك مصدران رئيسيان جديران بالثقة نستقي منهما أخبار الشيخ الرئيـس، أحدهما: خَطّه بيده، والثاني: من وضع تلميذه (الجوزجاني) الذي أتم مـا كتـب الأستاذ وفصل ما لم يفصله.

ظهر ابن سينا في عصر اضطربت فيه أحوال الدولة العباسية وأنهار سـلطانها فتمزقت إلى دويلات لجأ الفارابي إلى واحدة منها وهي دولة الحمدانيين الشيعية في حلب. وقامت دولة البويهيين في بغداد ثم ظهرت دول السامانيين في بخـارى. وفي عهد خليفتها نوح بن منصور عام ٩٨٠م / ٣٧٠هـ.

ولد في قرية أفشنة أبو علي الحسين ابن سينا الملقب بالشيخ الرئيـس، كـان والده من منطقة بلخ حل في بخارى عمل بالصرافة وأتى إلى قرية أفشنة وتزوج من

امرأة أنجبت له ولدين كان أبو علي بن سينا بكرهما. وانتقلت الأسرة إلى بخارى وبدأ ابن سينا دراسته، فاستظهر القرآن الكريم وألمّ بجزء من العلوم الدينية ومبادئ الشريعة، وهو لم يزل في العاشرة من عمره، وقد أتى إلى بخارى جماعة من الإسماعيلية لنشر الدعوة العلوية، فانحاز إليهم عدد من الناس من جملتهم والد ابن سينا، ولكن الشيخ الرئيس ابن سينا كان كما ذكر هو عن نفسه كان يفهم أقوالهم وقلبه بعيد عنهم. وبقي مكباً على دراسة الرياضيات والطبيعيات والمنطق وعلوم ما بعد الطبيعة. وقد أخذ علم الطب عن أستاذ مسيحي اسمه (عيسى بن يحيى). ولم يتجاوز السادسة عشر حتى انتشر صيته وسمعته في الطب. وأمّه معظم الأطباء ليتعلموا في مدرسته. ولم تكن دراسة ابن سينا في الطب نظرية بل كان يعود المرضى ويعالجهم ويجري عليهم اختباراته الشخصية. وقد استهوته الفلسفة فخصها بسنتين كاملتين من دراسته. وكلما استعصى عليه أمر دخل المسجد وطلب من الله أن يهديه وينيره فلا يخيب له أملاً. كان يقضي النهار عاملاً والليل ساهراً. فإذا غلب عليه النعاس رأى في المنام حلول ما كان يعالجه من مشكلات. وبعد أن بلغ درجة الكمال في العلوم الطبيعية والرياضيات والمنطق عكف على دراسة ما بعد الطبيعة. وقد استعصى عليه كتاب أرسطو، واعترف أنه قرأه أربعين مرة وحفظه غيباً دون أن يفهم معناه، وذكر أنه كان ماراً في عصر أحد الأيام أمام حانوت بعض الوراقين، اعترضه رجل وعرض عليه كتاباً بثلاثة دراهم، فابتاعه منه بعد ممانعة فكان الكتاب للفارابي بعنوان «أغراض ما بعد الطبيعة لأرسطو» فلما قرأه انكشف له ما كان مستغلقاً عليه، وكان سروره به عظيماً.

وبعد السابعة عشر من عمره أصيب الخليفة (نوح بن منصور) بمرض عضال أعجز الأطباء. فعالجه ابن سينا وشُفي. فقربه إليه وفتح له أبواب مكتبته فأكب على مطالعتها بشغف.

ولما بلغ الحادية والعشرين من عمره بدأ ابن سينا حياة الإنتاج، ثم توفي أبوه في الثانية والعشرين فثقلت عليه الحياة، فغادر بخارى إلى جرجان وبعض مدن خوارزم فعرف في جرجان أبا عبيد الجوزجاني وأبا محمد الشيرازي الذي كان ثرياً فابتنى له داراً جعلها ابن سينا مدرسة لطلابه ومركزاً للتأليف، ثم خرج من جرجان بسبب الاضطرابات السياسة. وبلغ همذان وعالج أميرها شمس الدولة فشفاه من مرض عضال فقرّبه إليه وجعله وزيراً. ثم اعتزل الوزارة وطلب منه تلميذه الجوزجاني أن يضع كتاباً في فلسفة أرسطو، فكتب ابن سينا قسم الطبيعيات من كتاب الشفاء. وتابع تأليف كتاب القانون، ولما توفي شمس الدولة خلفه ابنه فاستوزر ابن سينا لكنه رفض وخرج متنكراً إلى أصفهان فاستقبله أميرها مرحباً به فأعلى شأنه واستصحبه في أكثر غزواته وأسفاره.

كانت حياة ابن سينا صاخبة حافلة بالعمل والتأليف. وكانت حافلة أيضاً باللهو والاستمتاع والسهر والجد فأصابه من جرّاء ذلك داء القولنج و لم يقو على معالجته فتوفي به ودفن في همذان عام ٤٢٨ــ ١٠٣٧م وله من العمر ثمان وخمسون سنة.

مؤلفات ابن سينا:

كانت مؤلفات ابن سينا متعددة تزيد على المئة يقع بعضها في عدة مجلدات روى بعض المؤرخين عنه: «إنه كان في السفر يحمل أوراقه قبل زاده فإذا تعب جلس مفكراً كاتباً وكان في السجن يطلب الورق والحبر قبل الخبز والماء».

كان ابن سينا سريع الحفظ، حفظ عدداً جماً من الكتب، وكان سريع التأليف، كان يكتب كل يوم خمسين ورقة. وهذه هي أشهر كتبه:

١ - كتاب الشفاء: وهو أهم مؤلفاته في الحكمة وفيه أربعة أقسام: المنطق - الطبيعيات - الرياضيات - الإلهيات. ويعتبر الكتاب موسوعة في ثمانية عشر مجلداً.

٢- كتاب النجاة: وهو مختصر كتاب الشفاء، طبع مع كتاب القانون في الطب بروما.

٣- كتاب الإشارات والتنبيهات: وهو كتاب في كشف الظنون صغير الحجم كثير العلم أورد فيه المنطق في عشرة مناهج، والحكمة في عشرة أنماط.

٤- كتاب الحكمة المشرقية: وهو كتاب خاص بالتصوف سمي «حكمة المشرقيين» وقيل أنه كتاب خاص بفلسفة الشرقيين المقابلة لفلسفة الغربيين.

٥- كتاب القانون في الطب: وهو مجلد ضخم يقسم إلى خمسة كتب وعدد كبير من الفصول والمقالات والفنون. وكان مادة تعليم في جامعات أوروبا حتى أواخر القرن السابع عشر.

٦- قصائد ورسائل مختلفة في الحكمة والأخلاق والمنطق وعلم النفس.

فلسفة ابن سينا:

كان ابن سينا شاعراً نظم تأملاته الدينية في شعر لا يخلو من جمال وكان ابن سينا عالماً، ولكن مقدرته العلمية دون مقدرة البيروني، وكان الرازي متفوقاً عليه في الطب.

كان ابن سينا فيلسوفاً ولكنه لم يبلغ شأن الفارابي في عمق التفكير والابتكار، ولكن تعود شهرته إلى كثرة مؤلفاته وخصب إنتاجه وسهولة أسلوبه ووضوح عرضه للقضايا.

لقد قال الفارابي: «حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، فقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا».

لم يترك ابن سينا مذهباً فلسفياً جديداً ومبتكراً بل ألبس الفلسفة القديمة حلّة جديدة.

تقسيم ابن سينا للفلسفة:

قسّم ابن سينا العلوم إلى قسمين: علوم نظرية، وعملية.

١) **العلم النظري:** يسعى إلى معرفة الحق، ويشمل العلم الطبيعي، العلم الرياضي، العلم الإلهي، العلم الكلي.

٢) **العلم العملي:** ويسعى إلى معرفة الخير، ويشمل الأخلاق وتدبير المنزل، وتدبير المدينة والنبوة.

العلم النظري:

المنطق: تعمق ابن سينا في دراسة المنطق لكنه لم يضف شيئاً جديداً إلى ما نقله الفارابي عن أرسطو، وقد تساءل هل المنطق جزء من الفلسفة أم آلة لها؟

وقد حاول التوفيق بين المشائين الذين يعدون المنطق آلة، والرواقيين الذين يقولون أن المنطق ليس آلة بل هو جزء من الفلسفة، فقال: «يمكن أن نعد المنطق جزءاً من الفلسفة أو آلة لها، وإن الخلاف لفظي».

وقد أخذ ابن سينا عن الفارابي تقسيم المنطق كما ورد في كتابه إحصاء العلوم وتبعه في ذلك جميع فلاسفة العرب وهي تسعة:

١- القسم الأول: يبحث في الألفاظ والمعاني.

٢- القسم الثاني: يبحث في عدد المعاني البسيطة العامة وهي: المقولات العشر: الجوهر - الكم - الكيف - الزمان - المكان - الفعل - الانفعال - الملك - الوضع - الإضافة.

٣- القسم الثالث: العبارة: يبحث في تأليف المعاني البسيطة تأليفاً موجباً أو سالباً.

٤- القسم الرابع: يبحث في تأليف القضايا ـــ أي التحليل بالقياس.

٥- القسم الخامس: ويبحث في البرهان ــ أي الشروط الضرورية لكي تؤلف المقدمات قياساً ذا نتيجة ضرورية.

٦- القسم السادس: كتاب الجدل: يبحث في القياسات.

٧- كتاب يبحث في المجاز وفي نقائض البراهين، وما يقع من أخطاء في القياسات مع ذكر الوسائل التي تمكن من اجتنابها.

٨- القسم الثامن: كتاب الخطابة ويبحث في تحديد القياسات الخطابية وجميع ما يحتاج إليه الخطيب من وسائل الإقناع.

٩- القسم التاسع: كتاب الشعر ويدرس ما يجب أن يكون الشعر في كل موضوع.

والمنطق عند ابن سينا علم لا وجود له إلا في الذهن فقط، كمعنى: الإمكان - الخصوص - العموم - الوجوب - الكثرة - الذاتية.

ومنفعة علم المنطق أنه يعلم الإنسان كيف يكتسب المجهول من المعلوم، لأن المنطق هو الذي يعصمنا عن الخطأ في إدراك المعاني وتصورها تصوراً صحيحاً.

العلم الطبيعي:

موضوعه: الأجسام الموجودة في الطبيعة.

- **مبادئ العلم الطبيعي** هي: المادة ــ الصورة ــ العدم.

وقد أخذ هذه المبادئ عن أرسطو كما أخذها الفارابي أيضاً، فقال أن الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة، ونسبة المادة إلى الصورة كنسبة النحاس إلى التمثال، وللجسم الطبيعي لواحق هي: الأعراض كالحركة والسكون.

والعدم عنده: ليس هو بذات موجودة على الإطلاق ولا معدومة على الإطلاق بل هو ارتفاع الذات الموجودة بالقوة، وليس كل عدم مبدأ للكائن، بل العدم المقارن للقوة أي للإمكان، مثال: إذا نظرنا إلى السيف نراه عدماً بالنسبة إلى

قطعة الصوف، فهو معدوم في الصوف وممكن في قطعة الحديد - أي أن السيف غير موجود بالقوة في الصوف ولكنه موجود بالقوة في الحديد.

ويتساءل ابن سينا هل الأجسام الطبيعية تقبل التجزئة إلى ما لا نهاية؟ أم هي مركبة من أجزاء لا تتجزأ تنتهي قسمتها عندها.

لواحق الأجسام الطبيعية: الحركة - السكون - الزمان - المكان - الخلاء - التناهي - اللاتناهي.

١- **الحركة:** جعل أرسطو أنواع الحركة ستة: الكون والفساد - النمو - النقص - الاستحالة - الحركة المكانية. فالانتقال من مكان إلى مكان حركة، ومن البياض إلى السواد حركة، وهي «الاستحالة» وأن ازدياد الحجم حركة «وهو النمو»، ونقصانه حركة. وعاد أرسطو فقال: إن الكون والفساد ليس من أنواع الحركة. وهذا ما قال به ابن سينا أيضاً.

وإن كل متحرك لا يتحرك إلا لعلة محركة، هذه العلة المتحركة أما أن تكون موجودة في الجسم فيسمى متحركاً بذاته، وأما أن تكون خارجة عن الجسم ويسمى متحركاً لا بذاته.

٢- **السكون:** فهو عدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك.

٣- **الزمان:** يقرر ابن سينا مع أرسطو أن الزمان متعلق بالحركة ولهذا لا يمكن أن نتصور الزمان إلا مع الحركة، ومتى لم نحس بحركة لم نحس بزمان، مثل: ما قيل في قصة أصحاب الكهف. والزمان ليس محدثاً حدوثاً زمانياً بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بل بالذات.

٤- **المكان:** هو الشيء الذي يكون فيه الجسم، فيكون محيطاً به هاوياً له مفارقاً له عند الحركة ومساوياً له، لأنه لا يمكن أن يكون جسمان في آن واحد، وليس

المكان بهيولى أو صورة. لأن الهيولى والصورة لا تكونان إلا في الشيء الموجود في المكان.

٥- **الخـــلاء**: يتبع ابن سينا رأي أرسطو فينكر وجود الخلاء كما ينكـــر وجـــود مقدار غير متناه عدد غير متناه وحركة غير متناهية.

النفس:

لقد اهتم الفلاسفة منذ أقدم العصور بالنفس، وعالجوا قضاياها في كتابـــاتهم وكان لهم آراء ونظريات مختلفة فمنهم.

١- **الماديون**: الذين عدوا النفس مجرد جسم لا ميزة له ولا اختصاص.

٢- **الروحيون**: الذين ألّهوا النفس وأبعدوها عن المادة ورأوا فيها قـــوة تهبـــط إلى البدن من العالم العلوي.

٣- **المعتدلون**: الذين وقفوا موقفاً وسطاً وجعلوها مزاجاً بين الجسم والـــــروح أو بخاراً حاراً، كما قال الرواقيون. أو صورة للجسم كما ارتأى أرسطو وأتباعه.

وقد وقف فلاسفة المسلمين على هذه الآراء واتخذوا منها عدة مواقف مختلفة، منهم الشيعة والمعتزلة والصوفية والسنيّة. ولكن الفقهاء وخاصة مـــالك والشـــافعي حرّموا البحث في النفس. فمنهم من قال بروحانية النفس، ومنهم من أثبت ماديتها.

وقد اهتم الفلاسفة المسلمون لهذه القضية كالكندي والفارابي، وخاصة ابـــن سينا الذي اعتنى بموضوع النفس، وكتب فيها مقالات واسعة ورسائل مستقلة، منها رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ورسالة في بقاء النفس الناطقة، ورسالة في علم النفس، القصيدة العينية في النفس، وشروحات كتاب أرسطو في النفس. وقـــد درس ابن سينا النفس من الناحيتين الميتافيزيقية والطبيعية والفيزيولوجية أيضاً.

ولا شك أن آراء ابن سينا في النفس، كآراء سائر الأقدمين، لا تخلو من نقص لضعف وسائل التشريح القديم ووسائل البحث والتجربة. ومع ذلك كانت هذه الآراء نقطة انطلاق لدراسة النفس لكل من أتى بعده. وكان لها أثرها الواسع في الشرق والغرب قبل العصور الحديثة.

قوى النفس الناطقة:

تنقسم قوى النفس الناطقة الإنسانية إلى عاملة ـ وعالمة. وكل واحدة منهما تسمى عقلاً.

فالقوة العاملة: وهي القوة التي تحرك بدن الإنسان إلى الأفاعيل الجزئية هي التي تكون عنها الأخلاق، وعليها أن تسيطر على القوة البدنية.

والقوة العالمة: وهي قوة نظرية من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة وبها تكون المعرفة.

والنفس النباتية: تشترك بين النبات والحيوان والإنسان.

والنفس الحيوانية: تشترك بين الحيوان والإنسان.

والنفس الناطقة: تختص بالإنسان فقط.

والقوة الناطقة عند ابن سينا فهي العقل، وقسم العقل إلى:

عقل بالقوة هيولاني: كعقل الطفل الذي لم يتعلم بعد.

عقل بالفعل: كعقل الطفل الذي يعرف الحروف والقلم والدواة.

عقل بالملكة: كعقل الإنسان الذي يصبح مستعداً لقبول المعقولات، ويعلم بأنه يعقلها بالفعل ويسمى عقلاً مستفاداً.

وكل عقل من العقول الثلاث هو عقل بالقوة بالنسبة إلى ما فوقه، وعقل بالفعل بالنسبة إلى ما دونه وانتقاله من القوة إلى الفعل لا يكون إلا بواسطة عقل هو دائماً بالفعل وهو العقل الفعّال.

وهنا يشير ابن سينا إلى الآية القرآنية: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النور، ٣٥].

وقد علق على هذا الإمام فخر الدين الرازي بقوله:

١- المشكاة: شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة للنور.

٢- والزجاجة: شبيهة بالعقل الملكة المستفاد لأنها شفافة في نفسها قابلة للنور أتم قبول.

٣- والشجرة الزيتونة: شبيهة بالفكر لأنها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها لكن بعد حركة كثيرة وتعب.

٤- والزيت: شبيه بالحدس لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة. والذي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار.

٥- والنار: شبيهه بالقوة القدسية، لأنها تكاد تعقل بالفعل. ولو لم يكن شيء يخرجها من القوة إلى الفعل.

٦- ونور على نور: شبيه بالعقل المستفاد، فإن الصور المعقولة نور، والنفس القابلة لها نور آخر.

٧- والمصباح: شبيه بالعقل بالفعل لأنه نيّر بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه.

٨- النار: شبيهة أيضاً بالعقل الفعال. لأن المصابيح تشتعل فيها.

وقد رأى الشيخ الرئيس، أن لبعض الناس قوة يسميها الحدس: وهي استعداد للاتصال بالعقل الفعّال من غير حاجة إلى تعلم. فكأن هؤلاء الناس يعرفون كل

شيء من أنفسهم. وهذه الحال من العقل الهيولاني تسمى عقلاً قدسياً، وهو من جنس العقل بالملكة إلا أنه رفيع جداً لا يشترك فيه جميع الناس بل قد لا يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتمل حدساً. أعني قبولاً لإلهام العقل الفعّال من كل شيء... فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعّال... وهذا ضرب من النبوة بل أعلى قوة النبوة.

والأولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية. وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية.

وخلاصة القول في نظرية المعرفة أن المعرفة تحصل: بأن ينزع الحس عن الأشياء صورتها. وتظل تلك الصورة لها علاقة بالمادة، ثم يؤديها إلى الخيال فيبرئها عن المادة تبرئة أشد. أما الوهم فإنه يتعدى هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست بذاتها مادية كالخير والشر والمخالف والموافق. أما العقل فإنه يصل بتجريد المعاني إلى درجة تصبح معها هذه المعاني مجردة تماماً عن المادة وعن لواحق المادة. فالإدراك: إدراك حسي - إدراك خيالي - إدراك عقلي.

تصوّف ابن سينا:

قال أحد مؤرخي الفلسفة: أن تصوّف ابن سينا لا يبدو إلا في آخر المذهب كتاج له. فابن سينا يدرس التصوّف دراسة فنيّة كأنه فصل من الفلسفة يشرحه شرحاً موضوعياً.

أما الفارابي فقد كان التصوّف عنده ينفذ إلى كل شيء. والألفاظ الصوفية منتشرة في كل ناحية من مؤلفاته وأن التصوف عنده ليس نظرية اعتنقها بل هو حالة نفسية. وذلك لأن حياة الفارابي حياة عزلة وزهد في الدنيا، بينما كانت حياة ابن سينا صاخبة منغمسة في ضروب اللذات وكان التصوّف جزءاً متمماً من أجزاء فلسفة الفارابي. ولم يكن التصوف عند ابن سينا إلا مذهباً نظرياً توج فلسفته وظل متميزاً عنها ولا يبحث ابن سينا التصوّف في كتابة الإشارات والتنبيهات في الفصول

الثلاثة الأخيرة. فتناول الأولى منها السعادة التي هي اللذة العقلية، ويبحث في الفصل الثاني منها في مقامات العارفين، والثالث في أسرار الآيات التي تصدر عن العارفين.

لقد فهم ابن سينا التصوّف فهماً صحيحاً وعرضه على حقيقته. ولكن تصوّف ابن سينا ليس بالتصوف الروحي البحت الذي يقوم على محاربة الجسم والبعد عن اللذائذ لتتطهر النفس وترقى مدارج الكمال. بل هو تصوف نظري يعتمد على الدراسة والتأمل. وطهارة النفس عنده لا تتم عن طريق الجسم والأعمال البدنية فحسب بل عن طريق العقل والأعمال الفكرية أولاً وبالذات. وما علينا إلا أن نعرض آراء ابن سينا في التصوّف:

يقول ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات: أن اللذة ليست هي اللذة الحسية الظاهرة، بل اللذات الباطنة وأن أشرف هذه اللذات الباطنة هي اللذة العقلية.

وإذا كانت النفس لا تتوق إلى المعقولات التي هي كمالها فذلك راجع إلى وجودها في البدن وانغماسها في ملذاته وهي في هذه الحالة لا تشعر بما يلحقها من أذى. ولكنها إذا فارقت البدن شعرت بالهيئات الرديئة الناتجة عن عدم بلوغها الكمال. وشعرت بألم النار الروحانية وهي فوق ألم النار الجسمانية.

ويستطيع الإنسان أن ينال من هذه اللذة حظاً وافراً قبل مفارقة النفس للجسد. وهذا ما يناله العارفون الذين انغمسوا في تأملات الله وأعرضوا عن شواغل البدن.

وأما الذين لم يبلغوا هذه الدرجة من الحياة وهم الذين يسميهم ابن سينا «البله» ترى ماذا يكون مصيرهم؟

الواقع أن ابن سينا تأثر بالفارابي بما يتعلق ببقاء النفس، ولكن خالفه بفناء الأنفس الجاهلة وخالفه بما يتعلق بالتناسخ لأن ذلك مستحيل. وقال ببقاء الأنفس جميعها حتى الجاهلة.

مقامات العارفين عند ابن سينا:

يذكر ابن سينا في كتاب الإشارات والتنبيهات مقامات العارفين فيقـــول: إن للعارفين مقامات ودرجات يمتازون بها دون غيرهم ولهم أمور خفيّة لديهم، وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها. ويفرّق ابن سينا بــين الزاهد - والعابد - والعارف - فيقول:

- الزاهد: هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها.

- العابد: وهو المواظب على فعل العبادات من قيام وصيام.

- العارف: وهو المنصرف بفكره إلى الله مستديماً لشروق نور الحدس في سره.

فالعارف عند ابن سينا: يريد الحق الأول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئاً علـــى عرفانه وتعبده له فقط لأنه يستحق العبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة.

أما كيف يصل العارف إلى هذه الدرجة فإنه يمر بمراحل هي:

الإرادة - الرياضة.

الرياضة: هي سلوك الطريق وتهدف إلى أمور ثلاثة:

١- الإعراض عما سوى الحق.

٢- تطويع النفس الأمارة بالسوء للنفس المطمئنة.

٣- تلطيف السر للتنبيه.

وكلما توغل المرء في الرياضة أتيح له أن يرى الحق في كل شيء.

ويذكر ابن سينا صفات العارف بكلام جميل قـــال فيـــه: «العـــارف هـــش بش بسام يبجّل الصغير في تواضعه كما يبجّل الكبير وينبسط من الخامل كما ينبسط من البين».

- العارف شجاع، كيف لا وهو بمعزل عن مصيبة الموت.
- العارف جواد، كيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل.
- العارف صفاح، كيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر.
- العارف نسّاء للأحقاد، كيف لا وهو مشغول بذكر الحق».

ثم يتكلم ابن سينا عن أسرار الآيات ويحاول تعليلها تعليلاً طبيعياً علمياً وقد حصر الخوارق في أربعة أمور:

١ – التمكن من ترك الغذاء مدة طويلة.

٢– التمكن من الأعمال الشاقة.

٣– التمكن من الأخبار عن الغيب.

٤– التمكن من التصرف بالعناصر.

أما الإخبار عن الغيب بما أن النفس تنال من الغيب في حالة النوم فلا مانع أن تنال من ذلك الغيب في حالة اليقظة، فالنفس تستطيع أن تتلقى العلم من الملأ الأعلى بشرطين:

١ – أن تكون النفس مستعدة لذلك.

٢– أن يزول الحائل.

أما التصرف بالعناصر: كشفاء مرض، أو صرف وباء أو قلب العادة، أو زلزال أرض. فإن ذلك له أسباب في أسرار الطبيعة، وقد أكد ابن سينا أنه توصل إلى رؤية الغيب بنفسه، فهل نستطيع أن نعد ابن سينا متصوفاً؟

الجواب: أن ابن سينا لم يكن متصوّفاً لأن حياة ابن سينا كما رواها هو لنا وكما رواها تلميذة الجوزجاني لم تكن حياة زهد وورع ومجاهدة فتصوّف ابن سينا نظري، وأن ذكره للتصوّف هو مجرد تحليل للتصوّف و لم يكن يمارس التصوّف.

وقد قال أحد المؤرخين دي بور عن كتابات ابن سينا الرمزية: «تلك هي حكمة ابن سينا الاشراقية فنفسه تصوب إلى أشياء وليس في خزانة طبه ما يشفي غليلها ولا تروي ظمأها».

كانت فلسفة أفلاطون تستهوي ابن سينا أكثر من فلسفة أرسطو، فابن سينا الشاعر كان أفلاطونياً، وابن سينا الإنسان كان مسلماً متديناً، وفق بين عاطفته الدينّية وشهواته الجسدية. وابن سينا الفيلسوف كان كمن كان غيره من فلاسفة المسلمين متأثراً بأرسطو كما فهمه العرب ومتأثراً بشرّاح أرسطو الاسكندرانيين.

ما بعد الطبيعة:

أن فلسفة ابن سينا في ما بعد الطبيعة تستحق دراسة مفصلّة لما فيها من قوة الإبداع والابتكار فابن سينا في هذا المجال تلميذ الفارابي، لكن التلميذ فاق معلّمه لما انطوت عليه فلسفته من دقة في العرض وقوة في البرهان، ويمكن أن نحصر المسائل الرئيسية التي دار حولها هذا الجزء من فلسفته في الأمور التالية:

١- **ترتيب الموجودات**: أخذ ابن سينا ترتيب الموجودات عن الفارابي وقال أن أول الموجودات الجوهر المفارق غير المجسم، ثم الصورة ثم الجسم ثم الهيولي ثم العرض.

٢- **العلة والمعلول**: إن أهم ما في علم ما بعد الطبيعة العلم الإلهي الذي يبحث في أمر الموجود المطلق الذي هو مبدأ للموجود المعلوم على الإطلاق أما العلل: فهي كما حددها أرسطو:

١- علة مادية: كالخشب للسرير.

٢- علة صورية: كالشكل والتأليف للسير.

٣- علة فاعلة: هي التي يكون عنها الوجود.

٤- علة غائية: هي التي يكون الوجود لأجلها.

وأشرف هذه العلل العلة الغائية.

ويستخلص من مجمل آراء ابن سينا أنه لا يؤمن إلا بوجود علّة واحدة مطلقة هي واجب الوجود لأن جميع الأشياء تصدر عنه وليس لها في ذاتها إلا الإمكان فقط.

الواجب والممكن:

يقسم ابن سينا مع الفارابي الموجودات إلى نوعين:

الواجب الوجود – الممكن الوجود

واجب الوجود: هو ضروري الوجود، وهو الموجود الذي إذا فرض غير موجود عرض منه محال.

ممكن الوجود: هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه، وهو الموجود الذي إذا فرض غير موجود عرض منه محال.

ويقسم واجب الوجود إلى:

١- واجب الوجود بذاته: الله.

٢- واجب الوجود بغيره: ٢ × ٢ = ٤.

ويقسم الممكن إلى:

١- ممكن الوجود بذاته.

٢- وممكن الوجود بذاته واجب بغيره وهذا يشمل جميع الكائنات ما عدا الله.

وأن واجب الوجود بذاته هو المبدأ الأول الذي يحل عنه كل موجود.

صفات واجب الوجود:

١- واحد: إذ لا يجوز أن يكون واجب الوجود أكثر من واحد.

٢- بسيط: إذ لو كان مركباً من أجزاء لكان وجوده لا يتم إلا بأجزائه.

٣- خير مطلق كمال مطلق: لأنه لا يحتمل العدم.

٤- حق مطلق.

٥- عقل - عاقل - معقول - ذو حكمة - وحكمته إرادته وإرادته لا تسعى إلى غاية كما هي عند الإنسان وإلا لافتقرت إلى ما يكملها، فإرادته ثابتة.

حدوث العالم وقدمه:

وجد ابن سينا نفسه أمام مبدأ منطقي يعود إلى أرسطو. يقول: «إن العلة متى وجدت وجد المعلول عنها حتماً».

ووجد نفسه أيضاً أمام العقيدة الإسلامية القائلة بحدوث العالم، فأراد التوفيق بين معطيات المنطق وتعليم الإسلام. وعاد إلى أرسطو لشرح معاني القديم.

قال أرسطو في كتاب المقولات:

يقال أن الشيء متقدم لغيره على أربعة أوجه:

- الوجه الأول: بالزمان.
- الوجه الثاني: عدم التكافؤ.
- الوجه الثالث: بالمرتبة (كتقدم حروف المعجم على الكتابة).
- الوجه الرابع: بالأفضل والأشرف.

وقال الفارابي: يقال أن الأشياء تقديم لأشياء أخر على خمسة أنحاء:

١- أما بالزمان.

٢- أو بالطبع، فالواحد متقدم بالطبع على الاثنين.

٣- وأما بالمرتبة (كزيد متقدم عند الملك بالمرتبة).

٤- وأما بالفضل والشرف والكمال (مثل الحكمة متقدمة على صناعة الرقص).

٥- وأما أنه سبب وجود الشيء (مثل طلوع الشمس ووجود النهار).

وقد لجأ ابن سينا إلى هذا التقسيم وقال أن المتقدم يقال بخمسة معان: أحدها بالزمن والثاني بالمرتبة أو الوضع والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية.

والمعنى المشترك أن يكون الشيء محتاجاً إلى أخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشيء. فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه.

وهكذا فالعالم قديم، لأنه صدر عن الله منذ الأزل لأن الله عقل ذاته منذ الأزل، والعالم متأخر عن الله بالشرف والطبع والمعلولية والذات، ولا يجوز أن يكون العالم متأخراً عن الله بالزمان.

يقول ابن سينا: إن المحدث لا يحدث إلا بحادث يحل في المحدث، وهذا ما يكون أما بالطبع أو بعرض غير الإرادة، وأما بالإرادة، فإن كان بالطبع فقد تغير الطبع، وإن كان بالعرض فقد تغيّر العرض. أو كان بالإرادة فقد تغيرت الإرادة، وهذا كله لا يليق بالله تعالى. فالعالم قديم بالزمان متأخر عن الله بالذات، والله علته ومبدأه.

هل يعلم الله الجزئيات:

لقد جاء في كتاب الله تعالى: ﴿**لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ**﴾ [سبأ، ٣].

هذا هو إله الإسلام. أما إله أرسطو: فإنه لا يعقل إلا ذاته ولا يدرك إلا الكليات لأنه لا يليق به أن يدرك ما دونه من الكائنات الجزئية. وهنا أراد ابن سينا أن يوفق بين أرسطو والإسلام فقال: «إن واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فليس يعزب عنه شيء شخصي. فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض».

الأخلاق والسياسة:

أن أول من اهتم بالسياسة المفصلة عند العرب هو الفارابي، إذ وجّه فلسفته كلها شطر السياسة فكان المرجع لكل من أتى بعده من المفكرين العرب. وكان ابن سينا من أولئك الذي عملوا على اقتفاء آثار الفارابي المعلم الثاني. فكتب في السعادة والشقاوة، وكتب في السياسة وكتب فيما يجب أن يتحلّى به كل إنسان من صفات النفس والخلق ليعيش سعيداً.

وقد نشر الشيخ الرئيس آراءه الأخلاقية في مختلف كتبه. وقد كتب رسالة خاصة في السياسة: إن مضمون هذه الرسالة كلام في تفاوت الناس في الصفات والرتب، وكلام في سياسة الرجل نفسه وسياسته لدخله وخرجه، وسياسته لأهله وأولاده وخدمه.

وإن رسالة ابن سينا تعتبر دون رسالة الفارابي عمقاً واتساع آفاق، إذ أن الفارابي بدأ من الأعلى إلى الأدنى، ومن الأعم إلى الأخص فتكلم على العلاقة مع الرؤساء ثم مع الأكفاء ثم مع من هم دوننا وأخيراً تكلم عن سياسة المرء لنفسه.

أما ابن سينا فآثر أن يبتدئ بسياسة المرء لنفسه لاعتقاد منه أن إصلاح الغير لا يقوم إلا على إصلاح الذات، وإن إصلاح الذات أقرب إلى الإنسان من إصلاح الغير.. ولما كان الأمر كذلك كان لا بد للمرء من أن يبدأ بإصلاح نفسه.

ولما كان الإنسان مركباً من نفس ناطقة وجسد مادي، كان لا بد له من تقديم الأفضل، وتغليب العقل على جميع النزعات الأخرى. لأنه متى سيطر العقل استقام الأمر وصلحت الأعمال.

وإن النفس كما لا يخفى غارقه في المادة. ومن ثم فهي كثيرة العيوب، والعيوب من شأنها أن تقف حجر عثرة في طريق السعادة فوجب على العاقل أن

يتبع عيوب نفسه بذات الطريق التي يتمشّى عليها ابن سينا، ولا شـك أن الشـيخ الرئيس قد أخذ الكثير عن مترجم كتاب كليلة ودمنه (ابن المقفع) إذ توسع في قضية محاسبة النفس وطلب من الإنسان أن يجعل لنفسه ثواباً وعقاباً فإذا أحسنت نفسـه كافأها ببعض مسرّاتها، وإذا أساءت عاقبها وأنّبها. ودفعاً للغرور والضلال يطلـب ابن سينا ممن يعمل على إصلاح نفسه أن يستعين بالأخ اللبيب الوجود الذي يكون له بمنزلة المرآة ويصاحبه بمحاسنه ومساوئه. لذلك على العاقل ألا يخادن ولا يصاحب إلا ذا فضل في العلم والدين والأخلاق فيأخذ عنه أو موافقاً له على إصلاح ذلـك، فإن الخصال الصالحة من البر لا تحيا ولا تمنى إلا بالموافقين والمؤيدين.

ويرى ابن سينا أن أحوج الناس إلى الإصلاح هم الرؤساء، وأنهم أبعدهم عن ذلك غفلتهم عن نفسهم وتزلف الناس لهم، وضعف ميلهـم إلى قبـول النصيحـة وامتناع الناس عن إظهار مساوئهم وتنبيههم على عيوبهم وقد فصّل ابن المقفع هذه الفكرة تفصيلاً رائعاً في كتابه (الأدب الكبير، وكأن ابن سينا يتبعه خطوة خطـوة، ويغترف من معينه الشيء الكثير).

وينتقل ابن سينا إلى سياسة المرء دخله وخرجه، فبيّن ضرورة الوقت للإنسان وكيف يجب أن يحصله بالكسب الشريف إن لم يأته عن طريق الوراثة، ويكون ذلك بالتجارة أو الصناعة. والصناعة أفضل لأنها أوثق وأبقى. ولأن التجارة بالمال، والمال سريع إقباله إذا أقبل وشيك أدباره إذا أدبر، وعلى الإنسان إذا كثر مالـه أن ينفـق قسماً منه على ذوي الحاجات ويحتفظ بالباقي ليوم الشدة. وقد قال ابـن سـينا أن للمعروف شروطاً هي:

١- تعجيله ٢- كتمانه ٣- تصغيره ٤- مواصلته ٥- اختيار موضعه.

ثم يعالج ابن سينا سياسة المرء لأهله: وقد تعرّض لقضيـة المـرأة في رسـالة الإشارات والتنبيهات وعرض لقضية الزوجة في رسالة السياسة المدنية، فابن سـينا

ينظر إلى المرأة نظرة حذر وفطنة لا نظرة إلى عنصر جوهري في المجتمع، فهي عنده خادمة للرجل مديرة لشؤون بيته، وما اتخذها الرجل زوجة إلا لهذه الغاية أولاً، وما سوى ذلك في رأي ابن سينا ثانوي. وما دام الأمر كذلك لا بد للمرأة من عدة صفات تتحلى بها، منها:

١ - أن تكون عاقلة ديّنة حبيّة فطنة ودوداً ولوداً.

٢ - أن تكون مطيعة لزوجها، قصيرة اللسان.

٣ - أن يكون لزوجها عندها هيبة واحترام.

ولا بد للرجل من صفات منها:

١ - أن يتعهد أمر زوجته ويحافظ عليها.

٢ - أن يصدق في كلامه حتى لا تذهب هيبته من قلبها.

٣ - أن يخلص لها ويقدرها حق قدرها لتزداد إخلاصاً له.

٤ - أن يضيق عليها علاقاتها مع الناس ويشغلها بتدبير المنزل وشؤون البيت والأولاد حتى لا تصرف همّها كله إلى التبرج والتصدي للرجال بزينتها.

وهنا يبدو أن ابن سينا متأثراً بابن المقفع الذي قال: «النساء لا يوثق بهن ولا يسترسل إليهن».

ثم ينتقل الشيخ الرئيس إلى سياسة الأولاد، ويضع قانونه التربوي الذي يتناول الولد منذ ولادته إلى أن يصير رجل عمل. فيطلب أن يحسن الأهل اختيار الأسماء لابنائهم وأن يحسنوا اختيار المرضعات لأن الاسم الحسن يكون باعثاً للإنسان على العلم. وأن اللبن الذي يرضعه الطفل له أثر في مزاجه وصحته ويطلب أيضاً أن يبدأ الأهل التربية منذ الفطام إذ يكون عود الطفل ليّناً قابلاً للتقويم، وأن يكون الطفل بعيداً عن تأثيرات الأخلاق الذميمة، وأن تكون التربية تجمع بين الشدة واللين، والترغيب والترهيب.

ثم على الأهل أن يعتنوا بتعليم الأولاد واختيار المؤدب لهم الديّن العاقل الذي يتصف بالبشاشة والرصانة والنظافة والوقار، وأن تكون المرحلة الأولى للتعليم قائمة على تعاليم الدين والحث على مكارم الأخلاق والشعر الجيد، وأن يختار الأهل لأبنائهم الرقاق ذوي الأخلاق الرفيعة لأن الصبي مقتد بالصبي وعنده آخذ وبه آنس.

وبعد الدراسة على الأهل أن يعلموا أولادهم الصناعة وفق ميولهم واستعدادهم وعلى الأهل أن يزوجوا أبناءهم من الصالحات ثم يدعوهم وشأنهم.

وأخيراً يعالج ابن سينا سياسة الخدم:

أن ابن سينا يوصي بالخدم خيراً لأنهم أعوان يحملون عن المرء أعباء كثيرة، وعلى المرء أن يحسن اختيارهم، وأن لا يجعلهم في خدمته إلا بعد اختبارهم، ومن أهم الأمور في الخدمة أن لا ينقل عامل من عمل أتقنه إلى عمل آخر، لأن النقل من أسباب الدمار، ويستعمل المرء مع خادمه التأنيب إذا خالف ولا يصرف إلا لمعصية شنعاء.

تلك هي السياسة التي أراد ابن سينا أن يعالجها معتمداً على آراء ابن المقفع والفارابي، وأنه لم يأت بأمر مبتكر، وأراد أن يعالج قضية السعادة لأن السياسة تهدف إليها، والإنسان في كل أعماله يطلب السعادة التي هي كماله، ولا تتم السعادة للإنسان إلا بالاجتماع، لأن الإنسان اجتماعي بالطبع. فقال: إن الإنسان لا يحسن معيشته لو أنفرد وحده شخصاً واحداً يتولى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضرورات حاجاته. وأنه لابدّ أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره، حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم مكفياً ولهذا اضطروا إلى عقد المدن والاجتماعات.

والسعادة قائمة في اللذة التي تقوم بدورها بالعقل، واللذة أربعة أنواع:

عقلية، وحسية، وسامية، وخسيسة

١ـ اللذة العقلية: هي كمال العقل بحصوله على المعقولات ـ أي تصير النفس الناطقة عالماً عقلياً بالفعل.

٢ـ اللذة الحسية: وهي كمال الحس بالمحسوسات اللائمة.

٣ـ اللذة السامية: فهي التي تلائم النفس المدركة للكمال.

٤ـ اللذة الخسيسة: فهي أفعال البدن السافلة.

وهناك سعادتان: سعادة دائمة: وهي اللذة السامية. وسعادة مؤقتة: وهي اللذة الخسيسة والناس بالنسبة إلى السعادة فئتان:

١) فئة تطلب السعادة الخسيسة كما تطلبها البهائم.

٢) فئة تطلب السعادة العقلية التي تفوق الأخرى بقدر ما تفوق النفس الجسد.

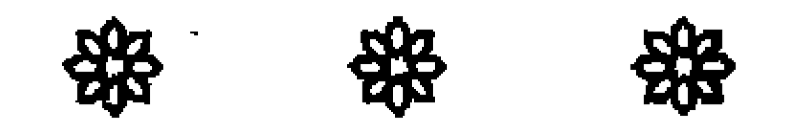
وما السعادة السامية إلا مشاركة للملأ الأعلى في لذاتهم العقلية الأبدية. ويستطيع الإنسان في هذه الحياة أن يبلغ السعادة السامية إذا حصّل من العلوم النظرية والعملية قدراً كبيراً، وإذا تحلى بالفضائل المختلفة.

وهنا يتمشى ابن سينا مع الفارابي على ما خطه له:

ولا شك أن سعادة النفوس بعد الموت هي السعادة السامية التامة للنفوس التي أصبح عندها الكمال ملكة، أي للنفوس العارفة التي عاشت في المدينة الفاضلة على حسب تعبير الفارابي. فكانت مكملة بالمعقولات متحلية بالفضائل.

وكذلك تفوز النفوس الجاهلة بشيء من تلك السعادة السامية إذا لم تكن مقيّدة بملذات الجسد الحسية لأن النفوس في عالمها الآخر تنتقل إلى ما كانت متعلقة به وإلى ما كانت تصوب إليه فإذا انغمست النفوس في ملذات الجسد ولم تصب إلى

الخير المطلق. سواء أكانت عالمة أم جاهلة، انتقلت في العالم الآخر إلى الشقاوة الأبدية، وتكون السعادة والشقاوة في العالم الآخر على مقياس المعرفة، وهنا يخالف ابن سينا أستاذه الفارابي الذي يذهب إلى أن نفوس الجهال الفاسدين تذهب إلى العدم بعد الموت والشقاوة الأبدية في نظر ابن سينا قائمة في أن تتذكر النفوس أجسادها وملذاتها الحسيّة التي انغمست فيها في حياتها الأرضية والتي حرمتها في الحياة الأخرى مع شدة تعلقها بها، وتألم من جرّاء ذلك أشد الألم.



الغزالي فيلسوف الفكر الديني

حياة الغزالي:

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الغزالي سنة ٤٥٠ هـ في طوس إحدى مدن خراسان، لوالد فقير صالح. وكان أبوه غزالاً يعمل في غزل الصوف وكان يطوف بالفقهاء والعلماء ويحضر مجالسهم ثم يدعو الله تعالى أن يرزقه ولداً مثلهم(١).

قرأ الغزالي في صباه طرفاً من الفقه ببلده طوس على أحمد بن الراذكاني الطوسي، ثم انتقل إلى جرجان ولما بلغ العشرين تعلم على نصر الإسماعيلي - ثم انتقل إلى نيسابور ولازم أمام الحرمين حتى برع في المذاهب والخلاف والجدل الأصليين - أصول الفقه وأصول الدين - وتعلم المنطق والحكمة والفلسفة وصنف في كل فن من الفنون كتباً أحسن تأليفها وأجاد وصفها وتوصيفها، ثم خرج من نيسابور وأياً كان السبب. فإنه خرج منها عام ٤٧٨ بعد وفاة أستاذه الجويني وكان عمره إذ ذاك ثمانية وعشرين سنة.

ثم قصد بغداد فولاه نظام الملك سنة ٤٨٤هـ التدريس في مدرسة بغداد عاصمة الخلافة العباسية. بين هاتين المدتين قضى الغزالي خمس سنوات في المعسكر الذي كان محط رحال السلاطين السلاجقة. ثم خرج من بغداد في أواخر سنة ٤٨٨هـ إلى الشام حيث اختلى خلوته الصوفية وقام بها قريباً من سنتين معتزلاً لا شغل له إلا الرياضة ومجاهدة النفس وتركيعها. ثم تحركت فيه داعية الحج وبعد أن جذبته الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن حين استمر في عزلته وخلوته مدة عشر سنوات. عرف فيها صحة طريق الذوق طريق التصوف وسير المتصوفة. ثم عاد

---

(١) طبقات الشافعية للسبكي جـ٤، ١٠٢.

أخيراً إلى طوس ولم يبرحها حتى توفي في ٤ جمادى الثانية سنة ٥٠٥ وقد بنى بجوار داره مدرسة للفقهاء ومأوى للصوفية ثم دفن شرقي الحصن بمقبرة الطابران قريباً من قبر الشاعر الفردوسي[1].

شخصية الغزالي:

(نترك القلم ليسجل ما حدثنا به الغزالي عن نفسه في المنقذ من الضلال):

«لم أزل في عنفوان شبابي وريعان عمري منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن وقد أناف السن على الخمسين اقتحم لجية هذا الطور العميق، وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الجذور، وأتوغل في كل مظلمة وأنهم على كل مشكلة واقتحم كل ورطة واتفحص عن عقيدة كل فرقة واستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع لا أغادر باطناً إلا وأحب أن اطلع على باطنيته ولا ظاهرياً إلا وأريد أن اعلم حاصل ظاهريته ولا فلسفياً إلا واقصد الوقوف على كنه فلسفته ولا متكلماً إلا واجتهد في الإطلاع على غاية كلامه ومجادلته ولا صوفياً إلا واحرص على العثور على سر صفوته، ولا متعبداً إلا واترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ولا زنديقاً معطلاً إلا واتحسس وراءه للتنبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى إدراك حقائق الأمور وأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري عزيزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي، باختياري وحيلتي»[2].

---

(١) انظر في شرح حياة الأمام الغزالي في وفيات الأعيان ج١ السبكي في الطبقات ج ٤ ابن الجوزي في المنتظم ج٩، ابن العماد شذرات الذهب ج٢، ابن تغرى بردى، النجوم الزاهرة ج٥، طاش كبرى زاده مفتاح السعادة ج٢ – هدية العارفين للبغدادي ج٢ زكي مبارك/ الأخلاق عند الغزالي / تاريخ فلاسفة الإسلام لطفي جمعة – معجم المؤلفين ج١١/ أحمد الشرباصي / الغزالي.

(٢) المنقذ من الضلال (للغزالي) ص١٠.

لقد كان الغزالي (رحمه الله) أكبر متكلمي المسلمين وفلاسفتهم. كان شخصية فذة في التاريخ الإسلامي ومن العظمة. التي ما زالت لغزاً محيراً حير كبار المفكرين في استجلاء سره وحقيقته. (ويقول الدكتور فريد الرفاعي عن شخصية الغزالي في مقدمة كتابه)[1]:

(إذا ذكرت أسماء العلماء اتجه الفكر إلى ما امتازوا به من فروع العلم وشعب المعرفة فإذا ذكر ابن سينا أو الفارابي خطر بالبال فليسوفان عظيمان من فلاسفة الإسلام وإذا ذكر ابن عربي خطر بالبال رجل صوفي له في التصوف آراء لها خطرها العلمي والفكري، وإذا ذكر البخاري ومسلم خطر بالبال رجال لهم أقدارهم الراسخ في الحفظ والصدق والأمانة والدقة ومعرفة الرجال، إذا ذكر الغزالي فقد تشعبت النواحي و لم يخطر بالبال رجل واحد بل خطر بالبال رجال متعددون لكل واحد قدرة وقيمة».

يخطر بالبال الغزالي الأصولي الحاذق الماهر أو الغزالي الفقيه الحر المجتهد المتكلم أما أهل السنة وحامي حماها والغزالي الاجتماعي الخبير بأحوال العالم والغزالي عالم النفس وطبيب القلوب والأرواح، وخفيات الضمائر ومكنونات السلوك، والغزالي الفيلسوف أو الذي ناهض الفلسفة وكشف عما فيها من زخرف وزيف والغزالي المربي والغزالي الصوفي الزاهد الولي العارف وأن شئت فقل أنه يخطر بالبال رجل هو دائرة معارف عصره رجل متعطش إلى معرفة كل شيء نهم إلى جميع فروع المعرفة).

وهكذا نجد أن الإمام الغزالي حجة الإسلام على الإطلاق، بشخصيته المتميزة وبخصائصه الفردية وتصوراته الفكرية والعلمية التي ما زالت تطفو على العالم بغزارتها منذ ألف عام وحتى هذا اليوم، بل فيها كل يوم من أيام إدراك حقائق تراثه

---

(١) رسالة الأدب في الدين ضمن كتاب الغزالي (المجلد الثالث).

العظيم تكشف لنا الأيام المزيد من المعرفة والأفكار التي تزاحم أحدث النظريات حول النفس والإنسان ككل.

ويتحدث الأستاذ عباس محمود العقاد في كتاب «أنا» عما كتبه وعما لم يكتبه، وعما يريد أن يكتبه - فيقول: «لقد ألفت عن ابن سينا وابن رشد، وهما أكبر فلاسفة اللغة العربية في المشرق والمغرب، وبقي كتاب عن الغزالي الفيلسوف الذي يصارع الفلاسفة، والفقيه الذي يؤدب الفقهاء، والمتصوف الذي يكشف عالم الخفاء، كما يكشف عن عالم الشهادة، وليس في المشرق والمغرب من هو أرجح فكراً وأصفى عقلاً وأقوى دماغاً من هذا الإمام الجليل.

آثار الغزالي:

للغزالي مصنفات سارت بها الركبان. وتناولها كثير من علماء النفس بالأمس واليوم بالتحقق وضبط النصوص. وبالنقد والتعليق أو بالشرح والتفسير. وقد كان اسم الغزالي الكبير وصيته الذي ملأ الآفاق مدعاة لأن ينحله بعض الناس مؤلفاتهم حتى دخل الكثير من الكتب المنسوبة إليه والكتب المزيفة والمتحولة بين كتبه الصحيحة.

وقد حاول بعض المستشرقين ترتيب مؤلفات الغزالي وفق زمان تأليفها وحسب الترتيب التاريخي أمثال «لويس ماسينون» و«آسين بلامثيوس» و«مونتغمري وات»، ولكن الترتيب والتفتح الذي وضعه الدكتور (عبد الرحمن بدوي) يعد أفضل ترتيب لمؤلفات الإمام الغزالي والذي نشر في كتاب (مؤلفات الغزالي).

والأمر العجيب في حياة هذا الإمام الذي لم يعش إلا خمسة وخمسين عاماً فقد بلغت مؤلفاته ما بين الكتب الضخمة والرسائل على أربعمائة كتاب. غير أن الكتب التي وصلت إلينا وطبعت لا تتجاوز ٨٩ كتاباً. قد ذكرها الدكتور عبد الرحمن بدوي بكتابه المنوه عنه (مؤلفات الغزالي) وسنتناول منه الأقسام والمواضيع التي كتبت في الإمام حسب ما جاء في كتاب السيد البدوي.

ففي حرف (آ) نذكر المؤلفات الفقهية (وأغلبها في الفقه الشافعي) وأوسعها كتاب الوسيط في الفروع - وأصغره كتاب الوجيز - ومنها فتاوى الإمام الغزالي.

وفي حرف (ب) المؤلفات الأصولية (في أصول الفقه) وأهمها كتاب المتحول في الأصول ـــ وشفاء العليل في القياس والتعليل - والمستصفى من علم الأصول.

وفي حرف (جـــ) في المنطق والمنهاج والجدال والبحث والمناظرة وأهم مؤلفاته في هذه البحوث المنتحل في علم الجدل - ومعيار العلم في المنطق - ومحك النظر في المنطق - والقسطاس المستقيم.

وفي حرف (د) في العقائد والكلام بما فيها الردود على المخالفين. وأهمها:
١- مقاصد الفلاسفة ٢- تهافت الفلاسفة ٣- المستظهري في الرد على الباطنية ٤- قواصم الباطنية ٥- الاقتصاد في الاعتقاد.

وفي حرف (هـــ) في التصوف والفلسفة والكتب المعنون بها - والوعظ والإرشاد وتحليل النفس ومنها ١- ميزان العمل ٢- المضنون به على غير أهله ٣- تلبيس إبليس ٤- المنقذ من الضلال ٥- إحياء علوم الدين ٦- كيمياء السعادة ٧- مشكاة الأنوار ٨- رسالة الأقطاب ٩- منهاج العابدين ١٠- رسائل الطير ١١- معارج القدس في مدارج معرفة النفس. وللغزالي كتب أخرى يرى البعض أنها متحولة. وكتب أخرى منشورة في أمور متفرقة.

وقد عني الإمام في آخر حياته بكتابة الكتب الصوفية أمثال الجام العوام ومنهاج العابدين وإحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال.

مكانته الفكرية:

يقول العلامة أبو الحسن الندوي في كتابه رجال الفكر والدعوة في الإسلام:
«لا شك أن الغزالي من نوابغ الإسلام وعقوله الكبيرة ومن كبار قادة الفكر الإسلامي ورجال الإصلاح والتجديد، الذي لهم الفضل الكثير في بعث الروح

الدينية وإيقاظ الفكر الإسلامي، والدعوة إلى حقائق الإسلام وأخلاقه وفي مقاومة الغزوات العقلية التي اجتاحت المجتمع الإسلامي وحياته الثقافية ومهما قيل فيه وعنه فإن إخلاصه أقوى من أن يشك فيه[1].

ووصفه الدكتور أحمد فريد الرفاعي بأنه «كان محارباً فكرياً يشن الغارة ويهجم ويقتحم ويدك المعاقل ويهدم الحصون، حتى لم يبق له من أصحاب المذاهب المختلفة والطوائف المتعددة حبيب ولا حليف إذ طبع الغزالي من النشأة على هذه الروح المجاهدة، لأن الغيرة الدينية عنده كانت على أشدها مستعرة في صدره، متأججة في خاطره، ويكفي أنه من ابتداء حياته الفكرية حمل هذا النزوع ذاته فيما يتصل باعتقاده فابتدأ متشككاً لينتهي عند أرفع مراتب اليقين[2].

كما شهد له الفيلسوف الفرنسي «ارنست رينان» بأنه الوحيد بين الفلاسفة المسلمين الذي انتهج لنفسه طريقاً خاصاً في التفكير ووصفه بأنه لم تثمر الفلسفة العربية فكراً مبتكراً كالغزالي[3].

وقال عنه ماكدونالد: «الغزالي أعاد الإسلام إلى حياته الدينية الأولى»[4].

وقال الدكتور حسن الساعاتي: «لئن عد أرسطو المعلم الأول، والفارابي المعلم الثاني فإن الغزالي يعد بحق معلم الخاصة والعامة»[5].

كما وصف (دي بور) قدرات الغزالي العقلية بقوله: «وقد وهب هذا الفتى عقلاً متوثباً قوي الخيال لا يرضى بأي قيد يغله»[6].

---

(١) رجال الفكرة والدعوة للندوي (ص٢٤٧).

(٢) الغزالي - للدكتور الرفاعي ج٢ ص٢٢٠.

(٣) الغزالي والتصوف الإسلامي / أحمد الشرباصي ص٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المنهج الوصفي عند الغزالي - الدكتور الساعاتي ص٤٣٥.

(٦) قضية التصوف / الدكتور عبد الحليم محمود - ٣٥.

وقال أسعد المهيني: «لا يصل إلى معرفة علم الغزالي، وفضله إلا من بلغ أو كان يبلغ الكمال في عقله»[1].

كما روى عن إمام الحرمين (الجويني) أنه قال ـ بحر مغدق والكيا (أبو الحسن ابن علي الكياهو، فقيه شافعي) أسد مخرق والخوافي (أبو المظفر النيسابوري) كذلك فقيه شافعي (نار تحرق)[2].

لقد قدر للغزالي أن يكون جامعاً بين العلوم العقلية والنقلية، وأن يكون له في كل منها قدم راسخة، ونظر نافذ فاستطاع أن يناهض فلسفة اليونان، وأن يقوم بدور ثقافي كبير في توجيه النشئ في العالم الإسلامي توجيهاً جديداً.

قضاياه الفلسفية ومذهبه في المعرفة:

وسنبرز في بحثنا عن الإمام الغزالي أبرز جهوده الفكرية، ولا نتطرق بالنسبة لحجة الإسلام بما صنفه وألفه في علم الفقه والعقائد والكلام والتصوف والاجتماع والمنطق والأصول وغيرها من المواضيع الهامة ولكن سنوجز بعض المسائل المتعلقة بالفلسفة والمعرفة الروحية وبعض الردود التي ناهض بها الفلاسفة وأظهر بها انحرافهم الفكري، وكما نذكر بعض السبل التي نهجها الغزالي في تأسيس مذهبه التأملي والمعرفي للوصول إلى الحقيقة المنشودة.

البحث عن العلم اليقيني:

إن سيرة الغزالي الذاتية تدخلنا من أول سطر فيها في صلب المشاكل الروحية والفكرية التي كتب عليه أن يعانيها طيلة حياته، ولا سيما إبان فترة المحنة التي عقبت تخليه عن منصبه في نظامية بغداد، وكان حتى قبل بلوغه سن العشرين كما يقول،

(١) طبقات الشافعية للسبكي ج٦ ص٢٠٢.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى ج٦ ص١٩٦.

قد استحوذ عليه شوق جارف لمعرفة اليقين وحز في نفسه ما شهد من تضارب العقائد والمذاهب وانقياد جمهور الناس انقياداً أعمى لسلطة الأساتذة. لذا وطد العزم على البحث عن (العلم اليقيني) الذي يعرفه بقوله إنه العلم «الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب» حتى لو تطلع لإبطاله صانع المعجزات لثبت أمام الامتحان. فلما أخذ في الفحص عما إذا كان عنده شيء من ذلك العلم وجد نفسه مضطراً إلى الاستنتاج أن المعرفة الوحيدة التي تتصف بهذه الصفة هي معرفة الحسيات والضروريات. ولكي يمضي بعملية الشك إلى نهايتها المنطقية شعر أن عليه أن يتحقق من أن هذه المعرفة هي بالفعل من النوع اليقيني. وبعد مدة طويلة من الشك المضني، يتقن أنها ليست كذلك.

ففي باب الحسيات كثيراً ما تحكم حواسنا بأن المحسوس على حال ما، فما يلبث العقل أن يبطل حكمها. مثال ذلك إننا ننظر إلى الظل، فنراه واقفاً وبعد لحظة نجد أنفسنا مضطرين إلى التسليم بأنه متحرك. أو ننظر إلى جسم بعيد كالكوكب، فيبدو لنا حقيراً بحجم الدينار، والأدلة الهندسية تحملنا على التسليم بأنها أكبر من الأرض.

اليقين بالكشف لا بالعقل

فإذا كانت المعرفة الحسية مما لا يمكن الوثوق به، فمعرفة القضايا الضرورية أو الأولية لا يمكن الوثوق بها أيضاً. إذ لم تلبث الحسيات أن ذكرت الغزالي قائلة: بم تأمن أن تكون ثقتك بالضروريات العقلية مغايرة لثقتك بالحسيات؟ وقد كذب حاكم العقل هذه الحسيات، فلعل وراء حاكم العقل آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، والقياس على الأحلام مفيد هنا، فكثيراً ما نثق بصحة تخيلاتنا في المنام فإذا استيقظنا تبددت ثقتنا تلك فلعل حياتنا هذه بالنسبة إلى الآخرة شبيهة بالنوم، كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**» استمرت هذه الشكوك تساور الغزالي ما يقول، مدة

تقرب من شهرين وكأنها داء عضال. وأخيراً شفي من مرضه واستعاد عافيته العقلية، ولم يكن ذلك بفضل جهده الخاص، بل بنور قذفه الله في الصدر، وهذا النور هو مفتاح أكثر المعارف، فتحقق حينذاك أن هذا النور ليس من باب الأدلة أو الأقوال، بل هو لطف إلهي، وصفه القرآن بقوله: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ﴾ [الأنعام، ١٢٥] وعلامته التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود.

التجرد للدفاع عن السنة:

لقد كتب الكثير عن مدى إخلاص الغزالي في حديثه هذا، وعن مغزى استخدامه الأسلوب الشك. أما أهل الرواية الواردة في «المنقذ» هي سجل فعلي لتجربته الروحية والفكرية، فمسألة نظرية بحتة. إنما المهم في الأمر هو الجدية البالغة التي يصف بها الأحوال النفسية التي مر فيها فقد ساوره الشك أولاً ثم اهتدى إلى اليقين بفضل نور إلهي ووافقه آخر الأمر على مناصرة المذهب السني بالتصدي علناً لدعاة الغي والغرور.

من هؤلاء الدعاة يفرد الغزالي أربع فئات قد يظن أنها أدركت الحق (الإسلامي) في القرن الحادي عشر، فإذا لم يعثر عليه عند إحداها لم يبق في الحق مطمع وهذه الفئات هي المتكلمون، فالباطنية (الإسماعيليون) فالفلاسفة فالصوفية.

موقفه من الكلام والمذهب الباطني:

أن غرض علم الكلام الذي بدأ الغزالي بتحصيله أولاً هو نصرة عقيدة أهل السنة ودرء هجمات أهل البدعة عنها، والمتكلمون في كل ذلك على ما رأى، يبدأون بمقدمات ليست بيقينيه وإنما اضطرهم إلى التسليم بها أما منطوق الآيات القرآنية أو إجماع الأمة. وهذا النوع من العلم لا غناء فيه عند من كان مطلوبه ذلك اليقين الذي لا يرقى إليه الشك والذي كان الغزالي يبحث عنه.

أما المذهب الإسماعيلي، الذي كان يعرف بمذهب التعليم آنذاك، فلم يرو غليله أيضاً إذ أن جوهر مذهبهم أن معرفة الحق لا تمكن إلا من جهة المعلم، وأن المعلم الوحيد الذي لا يمكن مدافعته هو المعلم المعصوم، أو كما دعاه الإسماعيلية (الإمام) ولكن هنا يطرح السؤال: ما هي علاقة هذا الإمام المعصوم وأين تجده؟ فالمسلمون لهم معلم معصوم، هو النبي والإسماعيليون الذين لا ينكرون صحة دعوة النبي، يذهبون مع ذلك إلى أنه ميت. وفي الجواب عن قولهم هذا، يمكن الرد بأن الإمام، وأن لم يمكن ميتاً، فلا سبيل إلى بلوغه، ما دام غائباً، بحسب مذهبهم.

موقفه من الفلاسفة

ومع رد الغزالي على الإسماعيلية وأنصارهم في مؤلفاتهم المختلفة كان شديد اللهجة فإن ردوه على الأفلاطونيين المحدثين العرب كانت أشد إحكاماً وأبعد غوراً. وهذه الردود بالطبع هي التي تهمنا بالدرجة الأول في هذا الكتاب. فالاستنكار العفوي المكتوم في النفس للنزعة العقلية بوجه عام، والفلسفة اليونانية بوجه خاص، والذي كان حتى ذلك الحين من سمات الإيمان الصحيح، تفجر في حملة الغزالي على الأفلاطونيين المحدثين المسلمين، لا سيما الفارابي وابن سينا. ولقد كان من دأب المؤلفين السنيين الأولين أن يكتفوا باستنكار النزعة العقلية أو تقريع ذوي الميول الفلسفية باسم التقوى من جهة أو باعتبارها دخيلة من جهة ثانية، أما الغزالي الذي كان يتعاطف مع أهل السنة بصورة عامة فقد كان يشعر مع ذلك. بأنه لا يقف على فساد نوع من العلوم (أي الفلسفة) من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم بل يتفوق عليه.

الإقبال على تحصيل الفلسفة:

ولما لم يكن أحد قبل الغزالي قد اضطلع بهذه المهمة الشاقة فقد شعر أنه مدعو لأن يتجرد لها بكل قوته فاقبل على دراسة الفلسفة في أوقات فراغه، إذ كان

مشغولاً بتدريس ثلاث مئة طالب من طلاب العلوم الشرعية في المدرسة النظامية ببغداد، وكان الغزالي كما رأينا، ولنا أن نفترض أن دراسة الفلسفة بصورة منتظمة اكتملت في أثناء هذه الحقبة الثانية فاستطاع بحسب روايته أن يطلع بعون إلهي على منتهى علومهم الفلسفية وكان من ثمار سنوات التحصيل الفلسفي هذا تأليفه لكتاب «مقاصد الفلاسفة» الذي يذكر في صلبه أن غرضه إنما هو عرض أقوال الفلاسفة عرضاً موضوعياً، تمهيداً للرد عليها في كتاب آخر ويبلغ في مهاراته في عرض آراء الأفلاطونية المحدثة العربية أن القارئ غير المدقق قد يظن أنه من تأليف أحد الأفلاطونيين. المحدثين، كما استنتج بالفعل العلماء المدرسيون في القرن الثالث عشر، عند ظهوره باللاتينية في ترجمة دويمنكوس غنديسالينوس الموسومة بـ «منطق الغزالي العربي وفلسفته» وهذا الاعتبار هو أساس الاعتقاد الذي شاع في العصور المتأخرة، ومؤداه أن الغزالي كان أفلاطونياً محدثاً من رعيل ابن سينا وأقرانه.

«مقاصد الفلاسفة» و«معيار العلم»

ومن الثمار الأخرى لتحصيل الغزالي الفلسفي مؤلف هام في المنطق الارسطوطالسي، وهو «معيار العلم». هذا الكتاب، مقترناً بـ«المقاصد» و«التهافت» يؤلف مثلثاً فلسفياً في غاية الأهمية، لمن شاء دراسة تاريخ الصراع بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين، ولكننا لن نتوقف هنا عند إسهام الغزالي في الترويج للافلاطونية المحدثة، ما دام غرضه الصريح لم يكن نصرتها بل دحضها، والواقع أن الفارابي وابن سينا وهما الهدفان الرئيسيان لحملته هذه كانا بحكم استيفائهما للموضوع، قد جعلا أية مساهمة خلاقة في هذا الباب مستحيلة تقريباً ومساهمة الغزالي الكبرى تكمن على العكس في تبنيه لقضية مناوئي الفلسفة، وسعيه لإثبات ضلال الفلاسفة، على أسس فلسفية. من هنا كانت أهميته في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي.

تهافت الفلاسفة:

كان غرض الغزالي من تأليف كتاب «التهافت» كما يصرح ديننا، فالذي حفزه على تأليفه كما يقول، ما رآه من انصراف «طائفة من النظار» عن فرائض الإسلام وإنكارهم للمعتقدات الإسلامية ظناً منهم أنهم يمتازون عن سواء الناس ومما أيدهم في غيهم الإطراء الذي كان يغدق على قدماء الفلاسفة من سقراط حتى ارسطوطاليس، فمن زعموا جاهلين أنهم يتفقون معهم في الكفر ولو تكلفوا عناء الفحص عن آراء هؤلاء الفلاسفة لتبين لهم اتفاق كل مرموق من الأوائل وأواخر على الركنين الأساسيين في الإيمان الديني أعني وجود الله واليوم الآخر وأن الخلاف بينهم لا يعدو الفروع.

وفي سياق تأييدهم هذه الدعوى يميز الغزالي بين تلك العلوم الفلسفية كالرياضيات والمنطق، التي لا تعارض أصلاً في أصول الدين، وتلك التي احتوت على جل أغاليط الفلاسفة وهي العلوم الطبيعية والإلهية. من هؤلاء الفلاسفة، يجب أن نخص بالذكر ثلاثة هم: أرسطوطاليس، الذي رتب العلوم الفلسفية وهذبها، والفارابي وابن سينا، وهما أقوم المتفلسفة وأوثق شارحي أرسطو في الإسلام. ولا شك أن إبطال أقوال هؤلاء الثلاثة يعني الباحث من إبطال أقواله من هم دونهم شأناً.

مسائل التكفير ومسائل التبدع

وهكذا يوجه الغزالي بحصافة حملته على كبيري المشائين المسلمين مباشرة، وعلى أرسطو مداورة، وهو يسر بصورة إجمالية ست عشرة مسألة إلهية وأربع مسائل طبيعية. لكل منها مغزى ديني واضح، يحذر المؤمن من الأخذ بها. ويعين من هذه المسائل ثلاثاً يذكر أنها من الناحية الدينية مكفرة جداً، ولذلك يوجب تكفير أصحابها، ومقاضاتهم بالحدود الشرعية التي تنص على معاقبة المرتدين عن الإسلام. وهذه المسائل الثلاث هي القول بأزلية العالم وحصر علم الله بالكليات، ثم إنكار

حشر الأجساد. أما المسائل السبع عشرة الباقية فلا تبرر في عرف الغزالي، تهمة التكفير، بل يجب فيها بالاكتفاء بالتبديع، وقد أخذ بعدد منها أهل الأهواء والبدع في الإسلام كالمعتزلة فلا داعي لاعتبار القائلين بها بمقام المرتدين الكفرة. إلا في نظر من يكفر أهل البدع من المتزمتين وهو ما يسارع الغزالي إلى التنصل منه.

مسألة أزلية العالم

أن أول مسألة من مسائل «التهافت» تدور على أزلية العالم، كما فهمه الافلاطونيون المحدثون المسلمون وكما أوضحها أرسطو فهؤلاء في تبنيهم لنظرية الفيض الكونية قد خرجوا كما رأينا عن جادة العقيدة الإسلامية السنية. ومنذ عهد الأشعري اتضح للمتكلمين المحاذير التي ينطوي عليها الأخذ بأزلية العالم من حيث معارضتها للعقيدة الدينية إنما لم يحاول أحد باستثناء ابن حزم (توفي ١٠٦٤) أن يبسط هذه المضامين وينبذها بصورة منتظمة قبل زمن الغزالي وينطوي نقض المتكلمين لهذه القضية على الادعاء بأنها تعارض المفهوم القرآني للخلق من عدم وبالتالي على الحد اعتباطاً من قدرة الله المطلقة.

مذاهب الفلاسفة وردود الغزالي

إن مذاهب الفلاسفة في أزلية العالم تنحصر برأي الغزالي في ثلاثة:

الأول مذهب «جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين» الذي قالوا بالأزلية. الثاني، مذهب أفلاطون الذي قال بالحدوث في الزمان. والثالث، مذهب جالينوس الذي أمسك عن إبداء الرأي في هذه المسألة.

أما الغزالي فيقرر في إبطال لأزلية العالم. أن الله خلق العالم في الزمان بإرادة أزلية وهو ينفي في هذا المقام دعوى الخصم القائلة أن التراخي بين إرادة الله وخلق العالم ينطوي على الافتراض أن الله لم يكن قادراً على خلق العالم على الفور فهذه الدعوى لا تستند في عرفه إلى أية أسس برهانية بل هي من باب التحكم.

دليل الدورات الفلكية:

ويورد بعد ذلك حجة رياضية ضد الأفلاطونيين المحدثين هي أن أزلية العالم تستلزم منطقياً أن عدداً لامتناهياً من دورات الإخلال قد انقضى ونحن نعلم مع ذلك أن هذه الدورات تصلح أساساً لمعادلات رياضية معينة. مثال ذلك أن فلك الشمس يدور دورة واحدة كل سنة وفلك زحل كل ثلاثين سنة وفلك المشتري كل اثني عشرة سنة، وفلك الكواكب الثابتة مرة كل ٣٦٠٠٠ سنة والنسبة المتناهية بين دورات فلك الشمس والأفلاك الأخرى يمكن إيرادها كما يلي: واحد على ثلاثين، وواحد على اثنتي عشرة وواحد على ستة وثلاثين ألفاً وهو ما يتنافى مع الوضع السابق الذي يعتبر هذه الدورات لا متناهية وأنها حدثت في زمان لا متناه.

دليل طبيعة الأعداد:

ثم أن هذه الدورات أما شفع أو وتر، لذا وجب أن تكون متناهية لأن اللامتناهي ليس شفعاً ولا وتراً ما دمنا نستطيع أن نضيف إليه واحداً دون انقطاع فيبقى مع ذلك لا متناهياً وأدهى من ذلك أن الافلاطونيين المحدثين يؤكدون إمكان وجود عدد لامتناه من النفوس المجردة عن المادة بحسب ما ذكر ابن سينا على ما تنطوي عليه فكرة اللامتناهي بالفعل من التناقض المنطقي ثم إنه في إبطاله لبينات ابن سينا على أن الله متقدم على العالم بالذات لا بالزمان يتخذ موقفاً صريحاً يؤيد فيه خلق الزمان فعندما نقول أن الله سابق للعالم فإنما نعني في عرفه أن الله موجودٌ ولا عالم ثم كان ومعه عالم. وكل ما تقره هاتان القضيتان هو وجود ذات (هي الله) فقط يتبعها وجود الذاتين معاً. وتقدير وجود شيء ثالث هو الزمان من أغاليط الوهم الذي يحملنا على افتراض ارتباط الذاتين بواسطة شيء ثالث.

دليل موضع الإمكان:

أما القضية القائلة أن العالم كان قبل وجوده ممكناً فهي لا تعني ضرورة كما يزعم الافلاطونيون المحدثون، وجود حامل أزلي يقوم فيه الإمكان. فبناء على هذا الوضع لا يستدعي الإمكان وحده حاملاً يقوم فيه بل نقيضاه أيضاً. أي الممتنع والضروري وكل ذلك خلق فالممكن والممتنع والضروري نظير الصفات العامة جميعاً توجد وجوداً ذهنياً وما يوجد بالفعل إنما هو الذات التي تحمل هذه الأوصاف عليها.

مسألة أبدية العالم:

تدور المسألة الثانية من مسألة «التهافت» على أبدية العالم أو استمرار وجوده في الاستقبال لكن هذه المسألة لا تثير في حد ذاتها ولا في عرف الغزالي المشكلات الكلامية التي تثيرها أزلية العالم أو وجوده في القدم بل هو يصرح بأن الأبدية مجرد فرع لها.

العالم بين الحدوث والصدور:

ويدور عدد من المسائل التالية (٣ إلى ١١) حول مفهوم الصانع عند الفلاسفة وماهية أوصافه. ففي المسائل الثلاثة يتساءل الغزالي ما إذا كان يجوز في إطار الافلاطونية المحدثة وصف الله بأنه خالق العالم أو صانعه ففي تعبير الافلاطونيين المحدثين أن العالم يصدر عن الله (أو عن الموجود الأول كما يدعونه) صدوراً لازماً كما يصدر المعلول عن العلة والنور عن الشمس الفاعل المختار لا بد أن يكون عالماً فريداً فقول الفلاسفة عن الله بأنه (صانع) العالم لايصح إلا على سبيل المجاز كذلك لما كان العالم أزلياً عندهم. فلا معنى لاطلاق لفظ الفعل والاحداث عليه فمعنى الاحداث أو الفعل إخراج شيء من العدم أي الوجود والأزلي موجود أبداً. ثم إن الافلاطونيين المحدثين تمسكوا بالقول بأنه لا يصدر عن الواحد إلا الواحد ولما كان الله

واحداً والعالم مركباً فلا معنى لقولهم أن الله صانع العالم أو فاعله وكل ما يلزم عـــن مقدماتهم أن سلسلة من الآحاد أو الذوات البسيطة تصدر عن الأول. أما الموجودات الكثيرة والمركبة التي يتألف منها العالم فلا دليل عندهم على كيفية حدوثها.

فساد دليلهم على وجود صانع:

وفوق ذلك فالفلاسفة عاجزون عن إثبات وجود الصانع أصلاً (المسألة الرابعة) فقد بنوا أدلتهم على وجوب قطع سلسلة الأسباب ووضع علة للموجودات لا علة لها، والذي يؤخذ عليهم أولاً أن الأجسام قديمة في رأيهم. وإذن فهي ليست بحاجة إلى علة وثانياً أن التسلسل إلى غير نهاية ليس ممتنعاً بحسب مقدماتهم. ما داموا قـــد أجازوا تبعاً لقولهم بأزلية العالم وجود حوادث قديمة لا أول لها وأجاز بعضهم (كما مر معنا كابن سينا) وجود عدد لا متناه من النفوس المجردة عن المادة.

الصفات بين النفي والإثبات:

ويتطرق الغزالي بعد ذلك إلى مسألة الصفات الإلهية فالفلاسفة عاجزون عن إثبات الوجدانية (المسألة الخامسة) إذ يتلخص دليلهم عليها في زعمهم إننا إذا فرضنا واجـــبي الوجود اثنين لم يكن وجوب الوجود لكل منها لذاته بل للعلة فكان الواجب معلـــولاً وهو خلف وهذه الدعوى ساقطة لأن تقسيمهم للواجب إلى واجب بذاته وواجب لعلة باطل والواقع أن الفلاسفة قد نفوا الصفات الإلهية أصلاً (المسألة السادسة) فالصفـــات عندهم أعراض تحل بالذات لذا انطوت على التعدد والجواز فالله ليس محلاً للأعـــراض وهم مع ذلك يقرون أنه عالم فلزم عن ذلك أنه يتصف بصفة العالم.

صلة الإرادة بالعلم الإلهي:

إن مسألة العلم الإلهي، هي المسألة الثانية بعد «أزلية العالم» التي يكفر الغزالي بها الفلاسفة. لذا وجب التوقف عندها وبسط اعتراضاته عليهم بشيء من الإسهاب

فهو يستهل المسألة الحادية عشرة بغرض الموقف الإسلامي (أي الأشعري) من العلم الإلهي وهو أن الإرادة تنطوي على العلم بالمراد والعالم كله مراد الله فلزم أن العالم كله معلوم له وأنه معلول له بحكم فعلي الإرادة والعلم المتلازمين ومن طبيعة العالم المريد أن يكون حياً، فلزم أن يكون الله حياً. ومن جراء ذلك عالماً بكل ما يحدث عن إرادة وعالماً بذاته كعلة له. والفلاسفة لما جردوا الله من جميع الصفات الذاتية انتهوا حتماً إلى «أن رب الأرباب ومسبب الأسباب لا علم له أصلاً بما يجري في العالم» لذا جاز لنا أن نسألهم أي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه (الذي يثبتونه) وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره؟

صفة العلم الإلهي:

ثم أن الفلاسفة إذ أنكروا أن الله مريد عاجزون عن إثبات أنه عالم. وفحوى دليل ابن سينا في هذا الباب مثلاً هو أن الأول لما كان مجرداً عن المادة، فهو عقل محض فوجب أن يعلم جميع الأشياء ما دامت المادة هي العائق الوحيد لذلك العالم. مع ذلك فابن سينا وأتباعه من الأفلاطونيين المحدثين عاجزون عن دعم دعواهم أن الله عقل إنما استنتجوها من المقدمة القائلة إنه ليس في مادة أصلاً إلا أن كل ما يمكن استنتاجه من القضية القائلة أن الأول ليس ذاتاً مادية أو عرضاً قائماً في ذات مادية هو أنه قائم بذاته والذهاب إلى أنه بالتالي عقل ما دام يعلم ذاته أو يعلم سائر الموجودات هو مصادرة عن المطلوب وهذه النتيجة تلزم فقط إذا افترضنا أنه يعلم نفسه ويعلم سائر الأشياء فهو إذن عقل مجرد وذلك عين المطلوب.

الصدور لا يستتبع العالم:

قد يعترض معترض بأن الفلاسفة لا ينكرون أن العالم من فعل الله بل ينكرون أنه إرادة في الزمان فهم لا يشكون في أن الفاعل مدرك لفعله بالضرورة وأن الله الذي أحدث (الكل) هو بالنتيجة مدرك لاحداثه له.

يرد الغزالي على هذا الاعتراض من ثلاثة وجوه: الأول أن الأفلاطونيين المحدثين يذهبون إلى أن العالم يصدر عن الله بحكم الضرورة الطبيعية نظير صدور النور عن الشمس وبين أن مثل هذا الصدور لا يستتبع وجود إرادة أو علم عند الفاعل والثاني أن بعضهم (يريد ابن سينا) يدعي أن صدور «الكل» عن الله ناجم عن علمه بهذا الكل وهذا العلم هو عين ذات الله إلا أن هذه الدعوى ساقطة في رأي من عداهم من الفلاسفة الذين يعتبرون الصدور ضرورة طبيعية كما مر والثالث هو أننا حتى لو سلمنا بهذا النحو من الصدور فكل ما يلزم عنه هو أن الله يعلم الموجود الأول الذي يصدر عن فعله لا غير أعني العقل الأول الذي يعلم بدوره ما يصدر عنه وهكذا دواليك حتى نهاية سلسلة الدورات فالله إذن يمتنع بحسب هذا الوضع أن يعلم الكل.

والحق أنه لا يلزم عن مقدمات الفلاسفة أن الله يعلم حتى ذاته (المسألة الثانية عشرة) فنحن نستدل على العلم بالذات من الحياة ونستدل على الحياة من العلم والإرادة والفلاسفة إذ نفوا أن يكون الله مريداً كما رأينا يتعذر عليهم التدليل على أنه يعلم ذاته أو ما يصدر عن ذاته ولو تقيد الفلاسفة بالانسجام لنفوا أن يكون الله قادراً على العلم والبصر والسمع (وهي صفات أسندها إليه المسلمون عامة) ما دامت هذه الصفات تدل عندهم جوانب من النفس يتصف بها المخلوق بعد الخالق.

العلم بالجزئيات بين النفي والإثبات:

لعل أخطر جوانب مسألة العلم الإلهي، ومن جهة النظر الإسلامية هو نفي علم الله بالجزئيات فالقرآن يقرر صراحة في سورة سبأ (الآية ٣) **﴿لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ﴾** والفلاسفة الذي قرأوه شيمة ابن سينا أن الله يعلم الأشياء الخارقة عن ذاته ذهبوا مع ذلك إلى أن كيفية هذا العلم «كلية» فهي ليست خاضعة خضوع العلم الجزئي لقيود الزمان والمكان فالله مثلاً يعلم حدوثاً ما

(نظير كسوف الشمس) قبل حدوثه أو بعده على الوجه الآتي ذاته لأنه يعلم أصلاً سلسلة الأسباب التي سينجم عنها آخر الأمر كذلك هو يعلم فرداً من الناس كزيد أو عمرو من حيث أنه يعلم «الإنسان المطلق» أي الاستقلال عن عوارض الزمان والمكان فالصفات الجزئية أو العارضة أو الظروف المكانية الزمنية التي تميز وجود فرق ما عن وجود من عداه أحوال حسية لا يمكن أن يلم الله بها ما دامت مما يعرف بالحس لا غير.

ويذهب الغزالي في رده إلى أن علم الله لا يخضع بالفعل لشروط الزمان والمكان ولكن ذلك لا ينفي صلته بالجزئيات التي تخضع لهذه الشروط فالتغير الذي يلحق كيفية العالم ضرورة كان الجواب أنه لو صح ذلك واستتبع العلم بالكليات تغيرا في العالم أيضاً، ما دام هذا العلم ينطوي على اختلاف في الإضافة إلى العالم. ثم لما كانت الكليات لا متناهية، فليس في البين كيف يتسنى للفلاسفة نزيه العلم الإلهي عن التكثر أو التعدد، ما لم نفترض أن التغير أو التعدد في الموضوع لا يؤثر ضرورة في العالم بحد ذاته وليس يلزم عن مقدمات الفلاسفة أن الكائن (القديم) (أي الله) غير معرض للتغير فهم يقرون أن العالم وهو في رأيهم قديم خاضع للتغير أما ما يدعون في نقص يلحق بكمال الله، بحكم ارتباط علمه بمعلوم دائم التغير، فالرد عليه هو أن أقبح انتقاص من هذا الكمال هو زعم الفلاسفة أن كل شيء يصدر عن الله بضرورة طبيعية دون علمه أو تقديره.

نفي السببية الطبيعية:

يتناول الغزالي في القسم الطبيعي من (تهافت الفلاسفة) مسألتين كبيرتين هما نفي الارتباط الضروري بين الأسباب والمسببات وإثبات حشر الأجساد كانت المسألة الأولى (السابعة عشرة) إحدى القضايا الكبرى التي ألبست المتكلمين على الفلاسفة بوجه عام وعلى المشائين بوجه خاص فقد كان ميل هؤلاء إلى إسناد قدر

من الفعالية إلى (الأسباب الثانوية) في السياق الطبيعي مدعاة استنكار في أوساط المتكلمين باعتبار أنه ينافي المفهوم القرآني للإله القادر على كل شيء الذي يجري مراميه الكونية مباشرة وحكماً فلم يكن بحاجة ـ والحالة تلك إلى أي وسيط فقد كان الغرض الرئيسي من نظرية الجواهر والإعراض التي استحدثها المتكلمون في القرن التاسع الرغبة في تنزيه المطلق عن أي من الشروط أو القيود، طبيعية كانت أو غير طبيعية. وفي ما عدا عدد ضئيل من متكلمي المعتزلة الذي نادوا بمذهب التولد إبقاء على فعالية المسببات الطبيعية فقد أنكر جمهور المتكلمين (السببية الطبيعية) لتنافيها مع وحدانية الله وتعارضها مع سلطانه المطلق. إلا أن الغزالي كان أول متكلم عمد إلى تفنيد نظامي لمفهوم الرابطة السببة الضرورية وفي هذا الباب يبدو أنه قد تأثر في موقفه هذا بالشكوك بين اليونان من اتباع بيرهون.

توالي الأحداث بديل السببية الطبيعية:

يستهل الغزالي البحث في السببية بقوله أن الاقتران بين ما يدعوه الفلاسفة سبباً وما يدعونه مسبباً ليس ضرورياً. في بحث تقع على تضمين منطقي وحسب يصبح لنا التسليم بضرورة الاقتران ومن الواضح مع ذلك أن الاقتران بين شرطيين متباينين أو حدثين مختلفين كالأكل والشبع، أو مماسة النار والإحراق، أوحز الرقبة والموت، ليس من هذا النوع والاقتران المعهود بين الأحداث المتلازمة في الطب أو الفلك أو الصناعات إنما هو ناتج عن فعل الله إذ يجمع بينها على الدوام إلا أنه من الممكن منطقياً أن ينفصم هذا الرباط الجامع فتحدث المسببات ابتداء دون أي من أسبابها الملابسة كما يحدث في ما أجمع المسلمون على تسميته بالخوارق.

لنأخذ مثلاً على ذلك القطن عند ملاقاة النار، يزعم الفلاسفة أن النار فاعل الاحتراق في القطن، ونحن نرى كما يقول الغزالي، أن فاعل الاحتراق الحقيقي هو الله. أما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة وذلك أن النار جماد فلا يصح إسناد أي

فعل إليها. ودليل الفلاسفة الوحيد هو إننا نشاهد الاحتراق عند ملاقاة النار، إلا أن المشاهدة تدل على أن الاحتراق قد يحصل عند ملاقاة النار، لا إنه يحصل به، أو أنها العلة الوحيدة للاحتراق.

أو لنأخذ الحياة والنمو في الحيوان. فواضح أن الحياة وما يقترن بها من قوى مدركة ومحركة كامنة في نطفة الحيوان ليست ناجمة عن الطبائع الأربع.

وليس الأب الذي يلقي النطفة في رحم الأم هو فاعل لحياة الولد وبصره وسمعه... الخ إنما هذا الفاعل هو الموجود الأول، والواقع أن «المحققين» من الفلاسفة يقرون أن الأعراض والحوادث التي تحصل عند اقتران الأسباب والمسببات الطبيعية إنما تفيض عن «واهب الصور» وهو أحد الملائكة أو الجواهر المفارقة التي تصدر عنها «الصور الجوهرية» للموجودات الطبيعية، حينما تصبح المادة مستعدة لقبولها. والفلاسفة مع ذلك قد يسلمون بأن الأسباب القصوى للأحداث الطبيعية مفارقة للمادة، وينسبون مع ذلك إلى الأسباب الطبيعية تهيئة المادة لتلقي فعل هذه الأسباب، وهكذا فإذا افترضنا أن النار ذات طبيعة ما دام القطن ذو طبيعة أخرى، فمن الممتنع أن تحرق النار القطن تارة تارة ولا تحرقه تارة أخرى ما لم تتغير طبيعة النار أو تتبدل طبيعة القطن.

السببية القصوى إرادة إلهية:

ويحل الغزالي هذا الأشكال بقوله أن المبادئ أو العلل المفارقة، لا سيما الإلهية لا تفعل بحكم الضرورة السببية كما يزعم الفلاسفة، بل بحكم الإرادة. لذا كان من الممكن منطقياً أن يحدث الله الاحتراق في بعض الأحوال دون البعض الآخر. وقد يعترض المرء على ذلك بأن كل شيء بحسب هذا الافتراض يصبح ممكناً، فتمتنع معرفة أي شيء يقينا، ما لم يشأ الله أن يمدنا مباشرة بالمعرفة المرادفة للفعل. مثال ذلك، قد نتخيل رجلاً يتطلع إلى مشهد غريب نيران مشتعلة وسباع ضارية وجنود

مدججة بالسلاح وهو لا يرى منها شيئاً، لأن الله لم يخلق له الرؤية آنذاك، أو قد نترك كتاباً في البيت فإذا عدنا وجدناه قد انقلب غلاماً أو حيواناً، والغلام قد انقلب كلباً.. الخ. فالله قادر على خلق ما يشاء على الوجه الذي يريده دون أن يكون ملزماً بأي سياق سببي أو غير سببي.

ويقول الغزالي في جوابه عن هذا الافتراض، أن هذه المحالات كانت ممكنة لو لم يخلق الله فينا العلم المرادف لهذه الأحداث أو العلم بأنها ممكنة. والله قد خلق فينا العلم بأن هذه الأحداث ممكنة، لا أنها واقعة لا محالة. فأمكن إذن أن تكون وأن لا تكون واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية إلا أنه يجوز لنبي أو رجل عادي يتصف بقوى حدسية فارقة أن يتكهن بوقوعها على خلاف العادة، فتخرج بذلك عن سياق الطبيعة. وفي تلك الأحول يخلق الله في ذهن هذا العارف العلم المطلوب، وهكذا يزول الأشكال.

المعجزات لا تعارض السببية:

إن معرفة تساوق الأحداث تتوقف عادة على حدوثها بالفعل. ونحن إذ لا ننكر أن بعض العناصر كالنار مثلاً، تتصف بخواص معينة، كالقدرة على إحراق القطن، لا تمنع منطقياً أن يمسك الله أو ملائكته تلك القدرة بحيث لا تحدث احتراقاً في القطن، أو أن يخلق في القطن القدرة على مقاومة الاحتراق. وهكذا يمكن تعليل تلك المعجزات الواردة في القرآن كإحياء (المسيح) للموتى وقلب (موسى) للعصا ثعباناً، تعليلاً منطقياً مقبولاً. أو قد يحقق الله أهدافه الخارقة دون عنت لسياق الأحداث الطبيعية بل على سبيل اختصار هذا السياق أو اختزانه. فالمادة قابلة، بحسب قول الفلاسفة المشائيين لشتى الصور اعتضاده. فتولد الحيوان يحدث عندهم وفقاً لسلسلة من التغيرات لاتنتهي بولادة الحيوان، فالتراب يتحول إلى نبات والنبات عند أكل الحيوان له يتحول إلى دم، والدم إلى مني فإذا انصب في الرحم يخلق حيواناً.

وهذا حاصل بحكم العادة في زمان متطاول فليس من الممتنع أن يدير ا الله المادة في هذه الأطوار في زمن أقل مما جرت العادة عليه ثم في زمن أقل من ذلك وهكذا دواليك حتى تبلغ اللحظة الواحدة. وهذا ما ندعوه معجزة. والحق أن الفلاسفة أنفسهم يسلمون بأن تولد الحيوان أو النبات مرتبط بقابلية المادة، لدى حصولها الاستعداد فيها، تحت تأثير القرانات الفلكية واختلاف حركاتها. لنلقي الصور التي تفيض عن العقل الفعال أو (واهب الصور) كما رأينا وعلى هذا الأساس تصبح أغرب الأحداث ممكنة، وأعجب الظواهر التي تدعوها معجزات قابلة للتصديق.

النفس عند الغزالي:

أن رأي الغزالي في النفس نجده في كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس» ذكر فيه طبيعة النفس وأقسامها. وعلاقتها بالجسم ـ وحدوثها وخلودها ومصيرها ـ ثم تكلم عن النفس وقواها:

وقد فرق بين ثلاثة أنواع من النفس:

النفس النباتية ـ النفس الحيوانية ـ النفس الإنسانية. (في الرسالة اللونية) ورفض رأي أرسطو بأن النفس صورة للجسد. وقد بين الغزالي معنى النفس فقال: لا أعني بالنفس القوة الطالبة للغذاء ـ ولا القوة المحركة للشهوة أو الغضب ـ ولا القوة الساكنة في القلب المكونة للحياة والمبرزة للحس والحركة من القلب إلى جميع الأعضاء أن هذه القوة تسمى روحاً حيوانياً. إنما أعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي ليس من شأنه إلا التذكر والتحفظ والروية والتمييز.

وينحو الغزالي نحو ابن سينا في التفريق بين النفس والجسد.

النفس والروح والعقل عند الغزالي:

١ـ القلب: له معنيان:

١- المعنى الأول: القلب هو اللحم الصنوبري الشكل وهو منبع الروح.

٢- المعنى الثاني: القلب: هو لطيفة ربانية روحانية.

تتعلق بالقلب الروحاني كتعلق الأعراض بالأجسام. وهذه اللطيفة هي حقيقة الإنسان المدرك العالم المخاطب المطالب المثاب المعاقب.

٢- الروح:

١- المعنى الأول: جسم لطيف تجاري أنضجته حرارة القلب.

٢- المعنى الثاني: اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان. وهي إحدى معاني القلب وهي التي أرادها ا لله بقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء، ٨٥].

فهو أمر عجيب رباني تعجز أكثر العقول عن فهم حقيقته.

٣- النفس:

١- المعنى الأول: هي القوة الجامعة للغضب والشهوة في الإنسان.

أي النفس الجامعة للصفات المذمومة في الإنسان (أعدى عدو لك نفسك...).

٢- المعنى الثاني: هي اللطيفة التي ذكرناها وهي حقيقة الإنسان ذاته.

٤- العقل:

١- يراد به العلم لحقائق الأمور. فيكون عبارة عن صفة العلم الذي محله القلب.

٢- يراد به المدرك للعلوم فيكون هو القلب أي هو اللطيفة التي هي حقيقة الإنسان.

/فالقلب والروح والعقل والنفس/ كلها تدل عند الغزالي على مقصود واحد هو ذات الإنسان وحقيقته.

وفي القلب غريزة تسمى النور الإلهي. وتسمى العقل أو البصيرة أو تسمى نور الإيمان واليقين.

وجود النفس ومغايرتها للجسد:

أثبت الغزالي وجود النفس ببراهين أخذها عن ابن سينا وأضاف إليها البرهان الشرعي. وهو أن الشرع يخاطب النفوس وهذا الخطاب يـــدل علــى أن النفــس موجودة وهي جوهر. والبراهين التي أخذها من ابن سينا هي برهان الاســـتمرار - وبرهان الإنسان الطائر.

طبيعة النفس:

النفس عند الغزالي جوهر قائم بذاته وأن الله تعـــالى خلــق الإنســان مـــن شيئين مختلفين:

الجسم: الكثيف المظلم الترابي الذي لا يتم أمره إلا بغيره. والشيء الآخر هو:

النفس: الجوهري المفرد المنير المدرك الفاعل المحرك لأعضاء الجسم وقد أقـــام الغزالي البراهين على روحانية النفس مستنداً إلى الشرع وإلى فلسفة ابن سينا. بقوله: أن المقصود بالنفس الإنسانية هي النفس الناطقة أو الروح اللطيفة. التي قال عنها الله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ فهي ليست بجسم ولا عرض. بل جوهر ثـــابت دائم لا يقبل الفساد ولا يضمحل ولا يفنى بل يفارق الجسد وينتظر العودة إليه يوم القيامة كما ورد في الشرع. وفي الرسالة اللدنية عند الغزالي:

فالروح (النفس) ليست جسماً يحل في البدن حلول الماء في الإنسان. ولا هـــو عرض يحل في القلب أو الدفاع حلول السواد في الأسود. والعلم في العالم. بل هـــو جوهر لا يتجزأ.

فالنفس جوهر بسيط غير مركب. ودليل ذلك لأنها عالمة بـــالأمور العقليـــة والمعنية كالنبوة وغيرها.

حدوث النفس وعلاقتها بالبدن وخلودها:

إن الغزالي بين لنا علاقة النفس بالبدن - ومن أين جاءت وكيف اتصلت وما مصيرها بعد فنائه؟

إن النفس حادثة يخلقها الله تعالى في الجنين. وهي مغايرة للبدن وآلة لـــه. وأن النفس رغم تعدد قواها وكثرة وظائفها فهي واحدة.

فمثلاً هناك حاسة (السمع والبصر والشم والذوق واللمس) مـــع أن النفـــس هي الذائقة الشامة المدركة فإذا حدث الموت أو التخدير لنفس فإن هـــذه الحـــواس تبطل وظائفها.

خلود النفس:

ذكر الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة براهين خلود النفس. أخذها من ابـــن سينا بالإضافة إلى ما استمده من الشرع كأدلة نقلية واستشـــهد بقولـــه تعـــالى: **﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتاً بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِـــمْ يُرْزَقُـــونَ﴾** [آل عمران، ١٦٩].

وقال النبي صلى الله عليه وسلم: «**أرواح الشهداء في حواصل طير خضـــر تسرح في رياض الجنة**». أما البراهين العقلية مأخوذة عن ابن سينا.. منها:

١) عدم قبول النفس للعدم.

٢) عدم تعلقها بالبدن لعدم فنائها بفنائه.

٣) بساطة النفس: أي أنها جوهر بسيط غير مركب فالبسيط لا يفنى ولا ينحـــل والذي لا ينحل يبقى وبالتالي لا تنفى.

مصير النفس:

يرى الغزالي أن السعادة تتم بالمعرفة لكنها لا تكمل إلا بعد الموت.

فالنفوس التي التهت وانشغلت بالبدن لا تستطيع الاتصال. وتشعر بالأذى والألم وهذا الألم لا يدوم طويلاً فالعقوبة غير خالدة. بل تزول حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة. لهذا يرى أهل السنة أن أهل الكبائر من المؤمنين غير مخلدين في النار لأن أصل الاعتقاد راسخ. أما النفوس التي مالت إلى الرذيلة واستسلمت للشهوات وجحدت الحق وأعرضت عنه. فهي تمنع من الاتصال بالعقل الفعال وتتألم ألماً عظيماً لا حد له وتخلد في النار.

قوى النفس:

لم يأت الغزالي بشيء جديد في شأن قوى النفس ومع ذلك يقسم النفوس إلى نباتية غازية ونامية وحيوانية: ١- محركة. ٢- مدركة.

القوى المدركة:

١- ظاهرة: كالحواس الخمس /سمع بصر حس ذوق شم/.

٢- باطنة: الخيال - التفكر - الحفظ - التذكر - الوهم.

العقل:

أخذ الغزالي معاني العقل عن الفارابي وابن سينا:

وقد ذكر مراتب العقل وهي:

١- عقل هيولاني: عقل بالقوة موجود عند الطفل.

٢- عقل بالملكة: يحصل بعد إدراك الإنسان لبعض المعاني من بديهيات.

٣- والعقل بالفعل: وهو الذي يكتسب بعض المعقولات النظرية: عقل مستفاد ـــ العقل الفعّال.

نظرية المعرفة عند الغزالي:

يرى الغزالي أن المعرفة نظرية (العقلية – الفقهية) وأن المنطق هو آلـــة يشـــمل جميع العلوم النظرية لذلك استخدم البراهين المنطقية في الفقه. وإيراد الأمثلة الفقهيـــة في المنطقة وإن غاية المنطق التمسك بحاكم العقل دون حاكم الحس.

إن حقيقة المعرفة عند الغزالي لا يمكن وزنها بميزان الرأي والقياس ولا بمـــيزان التعليم واتباع الإمام المعصوم بل بالقسطاس المستقيم. حيث قال تعـــالى: ﴿**وَزِنُـــوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ**﴾ [الإسراء، ٣٥] وإن موازين القسطاس المستقيم ومعرفـــة ملائكته وكتبه ورسله وملكه وملكوته.

فنعلم كيفية الوزن من الأنبياء كما تعلموا هم من الملائكة فإن الله هو المعلـــم الأول والثاني جبريل والثالث محمد ﷺ.

وقد كتب الغزالي للعوام والخواص. لذلك كانت عنده نظريتـــان إلى المعرفـــة معرفة العوام – ومعرفة الخواص وهم الأولياء والمقربون.

إن المعرفة عند الغزالي تختلف عن المعرفة عند أفلاطون وأرسطو. فالمعرفة عند أفلاطون هي تذكر حيث تدخل النفس في الجسم وهي محملة بالمعرفة التي حصلت لها في عالم المثل أما المعرفة عند أرسطو هي وليدة التجربة. لأن النفس صورة للبدن فلم توجد قبله لذلك لم تكن لها معرفة سابقة، بل المعرفة وليدة التجربة.

أما الغزالي يرى أن النفس تولد على الفطرة لقوله صلى الله عليه وسلم: «**كل مولود يولد على الفطرة**». ويضيف الغزالي قائلاً: إن جميع العلوم مركوزة في جميع النفوس الإنسانية وكلها قابلة لجميع العلوم. ولكن إنما يفوت بعض النفوس حظهـــا من العلم بسبب طارئ يطرأ عليه من خارج. كما قال النبي صلى الله عليه وســـلم: «**خلق الناس حنفاء فاختالتهم الشياطين**» وهكذا فالنفس الناطقة الإنسانية هـــي

أهل لإشراق النفس الكلية كلها ومستعدة لقبول الصور المعقولة. فجميع العلوم مركوزة في أصل النفوس بالقوة كالبذرة في الأرض. ثم تبرز هذه العلوم من القوة إلى الفعل:

ويقسم الغزالي المعرفة إلى:

معقولات: ما لا يدرك إلا بالعقل. أي المجردات.

محسوسات: ما يدرك بواسطة الحواس الخمس.

مشهورات: أي العادات المشهورة في الأزمنة والأمكنة والبلاد والأمم.

مقبولات: ما أخذ عن طريق الأخبار.

إن المعقولات والمحسوسات لا تتبدل. أما المشهورات تتبدل بتبدل الأمم وهذه المعرفة عند الغزالي تتعدى نطاق عالم الشهادة والحس العالم السفلي. أما المعرفة الحقيقية فهي المعرفة اللونية التي تدخل إلى القلب والمعرفة الربانية يشترط فيها ألا تسيطر الشهوات البدنية على النفس بل يجب أن يقلب نور العقل على أوصاف الحس حتى يحصل الإشراق. لأن القلب كالمرآة تنعكس على أنوار الله.

ويقول الغزالي: إن جميع النفوس الإنسانية قابلة للمعرفة قادرة على تحصيلها.

وتصاب النفس بالجهل بسبب مرضها وتعلقها بالجسد المظلم. وإن النفس الصحيحة هي النبوية القابلة للوحي إن هذه النفوس باقية يقبل الله عليها إقبالاً مكباً ينظر إليها نظراً إلهياً فينقش فيها جميع علومه. فعلم الأنبياء أشرف من جميع علوم الخلائق لأن هذا العلم محصول من الله بلا واسطة ولا وسيلة.

إلا أن باب الوحي أغلق منذ عهد محمد صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولكن هناك وجه آخر للتعليم الرباني هو الإلهام. فالعلم الحاصل من الوحي يسمى علماً نبوياً. والعلم الحاصل من الإلهام يسمى علماً لدنيا وهو كالضوء من الباري يقذف في قلب المؤمن الصافي فالوحي حلية الأنبياء والإلهام زينة الأولياء.

العلم عند الغزالي علم معاملة: ويحصل بصقل مرآة القلب بأعمال الزهد والتقوى والعبادة وهذا موضوع إحياء علوم الدين.

علم المكاشفة:

هو الذوق الصوفي الذي يوصل إلى معرفة الله وهو الإلهام فعلم المكاشفة لا يحصل بالتعلم والمطالعة بل بالأعمال الصالحة وصقل مرآة القلب والجهد والزهد والجوع والصمت والاعتزال والسهر في طاعة الله..) فيصبح القلب كالمرآة المجلوة يلوح فيها جمال الحق». وهذه أعلى درجات المعرفة.

الغزالي والإسلام:

لا نعرف مفكراً ترك في الإسلام ذلك الأثر العميق الذي تركه الغزالي وأعطى الإسلام اتجاهاً جديداً دون أن يكون صاحب مذهب معين أو إمام مدرسة عرفت به. لقد عاش الغزالي في عصر انحط فيه روح الإسلام الصحيح حيث ضعفت عقيدة المسلمين في النبوة وفي العمل بشرع الله ويعود ذلك إلى أربعة أسباب هي:

الخوض في الفلسفة - والخوض في التصوف - والمتكلمون والفقهاء.

فأشرف الناس على الهلاك وكان لا بد من مصلح ديني يعيد إلى الإيمان صفاءه وإلى الأعمال قيمتها الروحية والخلقية فكان أبو حامد الغزالي فكتب تهافت الفلاسفة ينقدهم فيه وحارب المتكلمين ولكن ظل فيلسوفاً. يورد البراهين العقلية إلى جانب البراهين الشرعية ولم يأخذ على المتكلمين طريقتهم بل أخذ عليهم سيرتهم وبعد قلوبهم عن الدين. الذي يدافعون عنه بألسنتهم. وتبنى طريق الصوفية ولكنه حرر التصوف من كل ما يبعده عن الإسلام السني. ونفى أن تكون المعرفة الصوفية تبيح المحرمات لمن بلغ إليها وتحله من قيود الشرع لأن كل ذلك ضلال عن طريق التصوف.

كان يهدف إلى نفخ روح جديدة في الإسلام.

وقد حدد معنى الكفر والإيمان ونهى عن تكفير أي إنسان مؤمن. وأمـــــر أن يكف الإنسان لسانه عن أهل القبلة ما داموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله.

وأن التفكير لا يجوز إلا في الأصول أما في الفروع فلا تكفير فيها.

لم ينكر الغزالي المعرفة العقلية. ولكنه أنكر على أهل الكلام اعتقادهم أن النظر العقلي والكلام يوصلان إلى اليقين ويشعلان جذوة الإيمان في القلب. فالإيمان ليس اقتناعاً عقلياً بل هو قضية ذوق. لذلك أراد الغزالي أن يرجع بالإسلام إلى القـــــرآن وأن يحمل المسلم على البحث في القرآن ذاته ليستمد الإيمان منه لا من الاســـــتدلال النظري والبراهين العقلية.

وقال أن الإيمان ليس بمعرفة الشريعة فقط بل العمل بموجبها، لأن الإيمان قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان.

وقد حدد بوضوح دوره في العودة إلى الإسلام في كتابه إحياء علوم الديـــــن. وقد بين أن أقرب الطرق إلى الله هي القلب ففتح باب الإســـــلام علـــى مصراعيـــه للتصوف فكان له أثر كبير على المسلمين وعلى مفكري القـــــرون الوســـطى مـــن المسيحيين ومفكري الأزمنة الحديثة. فقد ترجمت معظـــــم مؤلفاتـــه إلى اليونانيـــة (اللاتينية) فأخذ عن القديس توماس الأكويني ثم باسكال من بعده.

الغزالي والأخلاق:

يذكر الغزالي علم الأخلاق في علم المعاملة أي ما يجب على المـــرء أن يفعلـــه ليكون سلوكه موافقاً لروح الشريعة فألف كتاب إحياء علوم الدين. وقســـــمه إلى أربعة أقسام: العبادات – العادات – المهلكات – المنجيات

وكل قسم مقسم إلى فصول وأبواب.

وتخلل كتابه دراسة دقيقة للنفس الإنسانية وصفاتها المحمودة والمذمومة لكنه رغم كل هذا لم يترك لنا مذهباً أخلاقياً خاصاً به.

وقد عرف الخلق بأنه: ليس عبارة عن العقل وليس عبارة عن القوة وليس المعرفة بل هو الهيئة التي بها تستعد النفس لأن يصدر منها السلوك الحسن.

وقد أخذ الغزالي من جمهورية أفلاطون ونظرية الفضائل عند سقراط (الحكمة - الشجاعة - العفة - العدل). ونظرية الفضيلة عند أرسطو. الاعتدال المذهبي.

١- (الحكمة فضيلة وهي حد وسط بين الخبث والبلة).

فمن اعتدال الفضائل الأربع تصدر كل الأخلاق الجميلة.

٢- (العفة فضيلة وهي حد وسط بين الشر والجحود).

٣- (الشجاعة فضيلة وهي حد وسط بين التهور والجبن).

٤- (العدل فضيلة وهي حد وسط بين الظلم والجور).

هل الفضيلة غريزة في الإنسان أم مكتسبة؟

يجيب الغزالي بذلك مشيراً إلى دور التربية والصحبة والمعاشرة في ذلك ويحمل الأبوين الأولياء مسؤولية ذلك.

من حيث التربية الصالحة التي تتضمن قراءة القرآن والأحاديث الشريفة وحياة الصالحين الأخيار وحب الأولياء والورع والتقوى والرياضة واللعب الجميل. لأن كثرة التعب والمواصلة في التعلم والعمل تميت القلب وتنغص العيش وتضعف الذكاء.

فالأخلاق تكتسب ويمكن تغيرها فأنكر ورد على من قال أن الأخلاق لا تتغير. فقال: لو كانت الأخلاق لا تقبل التغير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات. ولما قال النبي ﷺ: «**الحلم بالتحلم والعلم بالتعلم**» وقال: «**حسنوا أخلاقكم**».

ويرى الغزالي أن استئصال الصفات المذمومة من النفس أمر غير ممكن. ولكن يمكن تعديلها، وقودها بالرياضة. ويرى الغزالي أن حسن الخلق يرجع إلى اعتدال

قوة العقل وكمال الحكمة ويحصل الاعتدال بأمرين هما: الجود والكرم الإلهي ـ والمجاهدة والرياضة.

وكما أن الجسم لا يخلق كاملاً. بل ينشأ ويكمل ويقوى بالتربية والغذاء فكذلك النفس تخلق ناقصة قابلة للكمال، وإنما تكمل بالتربية وتهذيب الأخلاق والتغذية بالعلم.

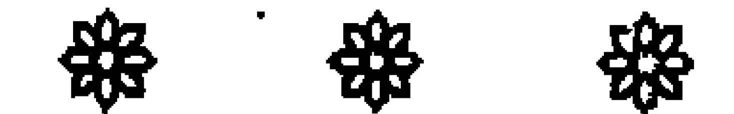
وكما أن العلة الموجبة للمرض لا تعالج إلا بضدها كأن تعالج البرودة بالحرارة والحرارة بالبرودة. وكذلك الرذيلة التي هي مرض القلب علاجها بضدها. فيعالج مرض الجهل بالتعلم ومرض البخل بالكرم والسخاء. ومرض الكبر بالتواضع وهكذا.

وأن الأجسام تختلف أمرضتها. لذلك لا تعالج بعلاج واحد. وكذلك النفوس فإنها مختلفة الطباع. فلا تعالج بنمط واحد من الرياضة فيهلك أكثره. فيلح الغزالي على ضرورة معرفة كل نفس بمفردها ومعرفة ميولها وإمكاناتها ليصبح علاجها وفقاً لطبيعتها، ولا يخفى ما لهذه الملاحظة من قيمة تربوية وخلقية وعليها يقوم أساس التربية الحديثة.

حكم عام:

هذا هو الغزالي كما يبدو لنا من خلال أمهات كتبه ولا نعرف مفكراً من مفكري الإسلام أحدث الدوي الذي أحدثه الغزالي حتى قيل عنه أنه مجدد القرن الخامس. ومحي علوم الدين، وكان له الإحياء أن يكون قرآناً. وقد صمدت مؤلفاته رغم منتقديها.

وظل الغزالي حجة الإسلام، وما زالت كتبه ذات قيمة فكرية وفلسفية وخلقية تستحق القراءة والعناية.



ابن باجّة

أول من نبغ في الأندلس من الفلاسفة وأول من حمل مشعل الفلسفة من المشرق إلى المغرب الإسلامي وهو أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجة.

ولد في نهاية القرن الخامس للهجرة وتوفي عام ٥٣٣ هجرية وذلك قبل أن يتيح له الزمن فرصة تسمح له بنشر ما وعاه صدره من العلوم الحكمية التي كان يتضمنها، وله مؤلفات ورسائل غير قليلة في علوم الطب والفلسفة والرياضيات وقد ترجمت كلها ولا نملك في العربية إلا قطعة محفوظة في رسالة «تدبير المتوحد» التي أراد بها أن يرسم الخطة التي يتبعها المتوحد الذي يعيش وحده ليصل إلى السعادة القصوى في الاتحاد بالعقل الفعّال.

السعادة عند ابن باجة:

خصص أبو بكر كتابه «تدبير المتوحد» لبيان المنهاج الذي يصل به المتوحد إلى السعادة التامة فيقول: إن غاية المتوحد النهائية هي في إدراك هذه المعقولات، والأفعال التي تؤدي إلى هذه الغاية ترجع إلى التفكير والعقل، لأنه بالدراسة والتأمل يصل المرء إلى هذه الغاية النهائية النظرية».

والشيء الطريف الذي يحسن الاطلاع عليه ومعرفته هو أنه قام بتحليل دقيق للأفعال الإنسانية فجعلها درجات تبعاً للبواعث التي تبعث عليها، وللأغراض التي تفعل من أجلها.

رأى أن من الأفعال ما يكون بهيمياً بحتاً ومنها ما يكون إنسانياً ومنها ما يكون بهيمياً بالذات إنسانياً بالعرض ومنها ما يكون بالعكس، ومنها ما يكون إلهياً (من باب التجوز والتشبيه).

فمن الأفعال البهيمية إن يحس الإنسان وهو يمشي في طريقه عوداً خدشه فآلمه فأسرع لكسره واستئصاله.

ومن الأفعال الإنسانية كسر هذا العود لئلا يخدش إنساناً غيره أو عن رؤية توجب كسره.

ومن الأفعال البهيمية بالذات والإنسانية بالعرض الفعل الذي لم يقصده فاعله قصداً ولكن يتحقق منه غرض لبدنه كمن يأكل شيئاً فيتفق أن ينتفع به.

ومن الأفعال الإنسانية بالذات والبهيمية بالعرض كمن يأكل شيئاً لينتفع به وإذا به يتفق أن يكون شهياً عنده.

ومن الأفعال الإلهية الفعل الذي يقدم عليه صاحبه «لأجل الرأي والصواب» ولا يلتفت إلى ما يحدث في النفس ففعلٌ هذا شأنه بأن يكون إلهياً أولى من أن يكون إنسانياً.

ولكي يصل المرء إلى هذه الدرجة من الكمال في بواعثه ومقاصده فيقدم على ما يرى أنه الصواب والرأي والخير لأنه خير فقط، ويجب أن تكتمل نفسه أولاً بالفضيلة حتى تساعد نفسُه الحيوانية نفسَه العاقلة بدلاً من أن تكون عائقاً لها.

والوصول إلى السعادة العليا لا يكون إلا للإنسان الروحاني بالحق، ومع هذا فلا يصح من ذلك وجوب إهمال الجسم وحاجاته لأنه يكون أيضاً ضد الطبيعة أن ينسى الإنسان الوجود الجسدي الإنساني، ولأن المحافظة على الجسم ورغائبه ليس مباحاً فقط بل مأموراً كما إذا تطلب الأمر التضحية بالنفس من أجل الوطن والدين.

وأذن الأعمال التي غايتها صلاح الجسم كالأكل والشرب والملبس والمسكن ينبغي إهمالها وإن كانت لا تقصد لذاتها. أما الأعمال التي لا يقصد منها إلا تكميل النفس الإنسانية علمياً وخلقياً مثل أن يأتي عملاً من أعمال الكرم والمروءة دون قصد فائدة خاصة، فيجب أن تتم لذاتها دون أي غرض عنها مهما كان ولو حسن الأحدوثة وجميل الذكر.

خاتمة

الفلسفة في عصور الانحطاط

وحين آل العرب إلى التراجع في حياتهم وتفكيرهم بتأثير الانهاك الذي أحدثته الحروب الصليبية والتاترية والمغول من الخارج وبسبب الاختلافات والنزاعات في الداخل، فآل العرب إلى السكون وتراجعت الأخلاق بسبب الفساد ونسيان الأمجاد، فآل كل ذلك إلى انحطاط الفكر وتراجع الفلسفة وهبوطها، وأصبح ديدن العرب في النواحي الفكري لا يعدو التكرار والتقليد والشرح والتلخيص لآراء المتقدمين وبصورة خاصة ابن مسكويه والغزالي وابن سينا والماوردي.

فظهرت مؤلفات كثيرة أشهرها:

كتاب «الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق» لأبي الحسن الباهلي الاشبيلي.

وكتاب «إرشاد العباد إلى سبيل الرشاد» لزين الدين المليباري (وفيه ترغيب الفضيلة وترهيب بالرذيلة مع حكايات عن الصالحين).

وكتاب «مفتاح السعادة ومصباح السيادة» لطاس كبرى زاده (وهو تلخيص لكتاب إحياء العلوم للغزالي الموسع).

الفهرس



هذا الكتاب

يصور الجهود الفلسفية في بلاد اليونان وانتقال ثمراتها إلى المشرق العربي.

يوضح فلسفة سقراط ثم فلسفة أفلاطون وأرسطو.

ثم يوضح بإسهاب جميل فلسفة الكندي والفارابي وابن سينا في المشرق وابن باجة في الأندلس.

إن هذا الكتاب يلبي حاجة القارئ والطالب لما يجد في قراءته الاستمتاع بحقائقه وأسلوبه.

وننوه بالأبحاث المتعلقة بعلاقة العلم بالفلسفة وآخر ما انتهى إليه العلم في الفلسفة الإلهية التي عني بها الأستاذ عدنان السبيعي بخصوص آيات الله في الآفاق والأنفس. قال تعالى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ) [فصلت ٥٣].

راجين من الله تعالى أن يجعل فيه النفع والفائدة.

والله الموفق

الناشر

دار العصماء